جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم
وحدة البحوث والدراسات

سلسلة الدراسات القرآنية



حكومة دبي
GOVERNMENT OF DUBAI

الأنصاف

مختار

مختصر الانتصاف من الكشاف
وهو محاكمات بين الزمخشري وابن المنير

الجزء الأول

أفلا يتدبرون القرآن

تأليف
الإمام العلامة المفسر
علم الدين عبد الكريم بن علي بن عمر الأنصاري
المعروف بابن بنت العراقي
٦٢٢ - ٧٠٤هـ

تحقيق
د. محمد ديب العباس
د. محمد ربيع الجنيدي

راجعه ودققه وأشرف على إخراجه وقدم له
الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحيم سلطان العلماء

الإنصاف

مُختَصَرُ الانتِصافِ مِنَ الكشّاف

وَهُوَ مُحاكماتٌ بيْنَ الزّمخشَرِيّ وَابْنِ المُنيِّر

الإنصاف مختصر الانتصاف من الكشاف

وهو محاكمات بين الزمخشري وابن المنير

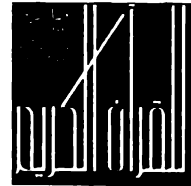
تأليف : الإمام علم الدين عبد الكريم بن علي بن عمر الأنصاري

تحقيق : د. محمد ديب العباس ، د. محمد ربيع الجنيدي

الطبعة الأولى: ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م

طبع بموجب إذن طباعة من المجلس الوطني للإعلام بدولة الإمارات

رقم: (NMC-MC-٤٥٢٠١٦) تاريخ (٢٦-١٢-٢٠١٦)



جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم

وحدة البحوث والدراسات

ص.ب: ٤٢٠٤٢ دبي - الإمارات العربية المتحدة

هاتف: ٢٦١٠٦٦٦ ٤ ٩٧١ +

فاكس: ٢٦١٠٠٨٨ ٤ ٩٧١ +

الموقع على الإنترنت : www.quran.gov.ae

البريد الإلكتروني : research@quran.gov.ae

جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم
وحدة البحوث والدراسات

سلسلة الدراسات القرآنية

مختصر الإنصاف

مختصر الانتصاف من الكشاف
وهو محاكمات بين الزمخشري وابن المنير

تأليف
الإمام العلامة المفسر
علم الدين عبد الكريم بن علي بن عمر الأنصاري
المعروف بابن بنت العراقي
٦٢٢ - ٧٠٤هـ

الجزء الأول

تحقيق
د. محمد ديب العباس　　د. محمد ربيع الجنيدي

راجعه ودققه وأشرف على إخراجه وقدم له
الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحيم سلطان العلماء

جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة
جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم

بقلم رئيس وحدة البحوث والدراسات فيها
والمشرف على إخراج هذا الكتاب ومراجعته

الأُستاذ الدكتور مُحمَّد عبد الرحيم سلطان العُلَماء

أستاذ الفقه وأصوله بجامعة الإمارات بالعين
حفظه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله الهادي إلى طريق الصواب، والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمدٍ خيرِ مَن أناب، وعلى آله الكرام وصحبه الأنجاب، صلاةً وسلامًا تامَّين دائمَين إلى يوم المرجع والمآب.

وبعد،

فقد تعدّدت اتجاهاتُ العلماء في علمِ التّفسير، فمنهم من آثرَ الاعتمادَ على النّقل، مفسِّرًا كلامَ الله تعالى بما وردَ في القرآنِ الكريمِ نفسه، وبما ثبتَ من السنّة النّبوية الشّريفة، وآثار الصّحابة والتّابعين المنيفة، وهو المسمّى التفسيرَ بالمأثور. ومنهم مَن زاد على ذلك الاستدلال بالموروثِ اللّغوي الذي وصلنا في المعاجم العربية، وآخرون أكثروا النظر في اختلاف القراءات وما لها من دلالات في فهم الآي الكريمة. ومنهم مَن صرف همّته إلى ما في الكتاب العزيز من أحكام الفقه والتشريع.

وذهبت طائفةٌ أخرى إلى العناية ببلاغة الكلام الإلهيّ، فكانت في الذروة من المباحث السابقة جمعاء، إذْ هي أقوى مظاهر الإعجاز في كتاب الله المنـْزَل.

ويعدُّ كتاب «الكشّاف عن حقـائق غوامض التّنزيل» لمؤلفه العـلّامة أبي القاسم محمود بن عمر الزّمخشري (ت ٥٣٨هـ)، من كتب التفسير التي جعلت مدارها على البلاغة القرآنية، والجمع بين العقل والنقل، فمع أنّ مؤلِّفهُ كما يُعلَم من أئمّة المعتزلة، إلّا أنّ كتابَهُ زاخرٌ بالاستدلال بالسنّة النبوية، وآثار الصحابة، حتى إنّ محدِّثِينَ كبارًا عُنُوا بتخريج ما فيه من الحديث والأثر، كالحافظين: الزيلعيّ صاحب «نصب الراية» في كتابه: «تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف»، وابن حَجَر العسقلاني صاحب «الفتح» في كتابه: «الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف»، وكفى بهما إمامَين مبرّزَين.

ويجدرُ بالذِّكر أنَّ مؤلفات الزمخشريِّ الكثيرة، تشي بنزعته للتفرُّد والابتكار، فكتابه «أساس البلاغة» كانَ أوّل معجمٍ في فنِّهِ يجمعُ بين معاني الألفاظ الحقيقية والاستعمالات المجازيّة، إضافة إلى أنّ منهج الزّمخشريِّ في ترتيبه كانَ الأوّل في بابه، فهو يعتمد الجذور اللغوية، ويرتِّبها حسب الحرف الأوّل فالثّاني فالثّالث، مخالفًا في ذلك المعاجم اللغوية السّابقة ككتاب الصِّحاح للجوهري، ممّا جعلَ اللغويين يعدُّون «أساس البلاغة» مدرسةً خاصّة في المعاجم، أطلقوا عليها اسم مدرسة الأساس.

وكذلك كانَ الزّمخشريُّ مبتكرًا في الجانب الأدبي، ولا سيّما في فنِّ المقامات، الذي يرجَّح أنَّ بديع الزّمان الهمذاني هو أوّل من كتب فيه، لكنّ الزمخشريَّ كان أوّل من جعلَ الوعظَ موضوعًا للمقامات، وتابعهُ على ذلك ابن الجوزي في مقاماته الوعظية.

ويطلّ علينا الزمخشريُّ من بوابة كتابه «الكشّاف» الذي تميَّز فيه بالتحليل العقلي والربط المنطقي بين مباحثه، منتصرًا في غضون ذلك دونَ تقيةٍ لمنهجه الاعتزالي. فـ«الكشّاف» ثمرةُ موسوعيّةِ الزمخشريِّ في اللغويات والأدبيات وفنون البلاغة وعلم الكلام، ممّا جعلَهُ مصدرًا للعلمـاء من شتّى الفِرَق والجمـاعات، ومختـلف العلوم

والاتجاهات، وقد أفصحَ ابن خلدون في بيان ذلك فقال: «من التفسير ما يرجعُ إلى اللِّسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب... ومن أحسن ما اشتمل عليه هذا الفنُّ من التفاسير كتابُ الكشّاف للزمخشريِّ»(١)، وقال التّاج السُّبكي: «واعلم أنَّ الكشافَ كتابٌ عظيمٌ في بابه، ومصنِّفه إمامٌ في فنِّه»(٢).

وقد أثارَ كتابُ «الكشّاف» حركةً تأليفيّة واسعة، فتحلّقَ حولَهُ المؤلِّفون، ما بين شارحٍ لشواهده، ومختصرٍ لفوائده، ومخرِّج لأحاديثِهِ وآثاره، ومحشٍّ على مباحثِهِ وأفكارِه، وتوجَّه الآخرون إلى تعقبه وانتقاده، والرد عليه في مباحثِهِ الاعتزالية واجتهاده، وما انحرفَ فيه عن الجادّة، فرشقوه بسهامهم الحادّة، وشنُّوا الغارةَ عليه وما توانَوا عن كشفِ سقطاته.

ولعلَّ أبرزَ هؤلاءِ المتعقِّبين هو الإمام البارع ناصر الدين ابن المنيِّر المالكي (ت٦٨٣هـ)، في كتابه «الانتصاف»، الذي بيّنَ فيه ما تضمّنهُ الكشّاف من الاعتزال، وناقشهُ في إعرابِ بعضِ الألفاظ فأحسنَ فيه الجدال، لكن ارتفعتْ وتيرة الشدة في كلامه أحيانًا، فسبَّ الزمخشريَّ مقابلةً لسبِّه أهل السنة بمثلها، ممّا دفعَ بالإمام علم الدِّين عبد الكريم بن علي العراقي (ت٧٠٤هـ)، أنْ يقفَ بينهما موقفَ المُنصِف، فألّف كتابه «الإنصاف»، اختصرَ فيه كلامَ ابن المنيِّر وهذّبه وشذّبهُ مما شانهُ من شدّة، ولم يكتفِ بذلك فحسب، وإنّما أضافَ إليهِ طائفةً من فوائده، وصرّح فيه بموقفهِ من كلامِ الزمخشريِّ منتصِرًا لابن المنيِّر، مُبْدِيًا إقراره لما وافق فيه الزمخشريُّ الصواب.

ومؤلف «الإنصاف» هذا من أعيان المفسِّرين وإن لم تكثر مصنفاتُه وتُشتَهر، ويكفيه أنّ في عِداد تلاميذه شيخ الإسلام تقي الدين السُّبكي، رحمة الله عليهما.

وانطلاقاً من رسالة جائزة دبي الدَّولية للقرآن الكريم في نشر الثقافة القرآنية وتعميمها، وإكمالًا لمسيرتها في خدمة المكتبة الإسلامية في «سلسلة الدِّراسات

(١) مقدِّمة ابن خلدون: ١/ ٥٥٥.

(٢) معيد النعم ومبيد النقم، للتاج السبكي: ص٦٦.

القرآنية»، يشرِّفها أنْ تقدِّم اليوم هذا الكتاب الجليل، الموسوم بـ«الإنصاف مختصر الانتصاف»، لمؤلِّفه العَلَم العراقي، الذي يُنشر لأوّل مرّة بالاعتماد على خمسة أصولٍ خطِّية، أنفسُها نسخةٌ عتيقةٌ مقرُوءةٌ على المؤلِّف، والعمل في أصله أطروحتا دكتوراه، اجتهدَ المحقِّقان ـ جزاهما الله خيرًا ـ في تحقيقه والتعليق عليه، وتمّمت الجائزة عملهما مراجعةً وتصحيحًا، وتحريرًا وترصينًا، وتتميمًا لبعض جوانبه، بضبط المتن المحقَّق بالشكل، وتدقيق ترقيمه، ومراجعة تعليقاته. كما وضعنا له فهارسَ علميةً ضافية، فتكاملت بذلك جهود الباحثَين بجهودنا، فجاء العمل طيّـبًا متقَنًـا إن شاء الله تعالى.

وليست هذه الوقفة الأولى لنا مع فارس البلاغة القرآنية العلامة الزمخشري، الذي شغل الناس مِن بعدِه، فقد قدّمنا قبلَ ذلكَ خزانةً علميّةً في سبعة عشر مجلّدًا، وهي حاشية الطِّيبي على الكشّاف المسمّاة: «فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرَّيب»، للإمام شرف الدِّين الطِّيبي (ت٧٤٣هـ)، التي قالَ عنها القاضي الشّوكاني: «حاشية الطِّيبي على الكشّاف هي أنفس حواشيه على الإطلاق، مع ما فيها من الكلام على الأحاديث في بعض الحالات إذا اقتضى الحالُ ذلك على طريق المحدِّثين، ممّا يدلّ على ارتفاع طبقتِهِ في علميِّ المعقول والمنقول»[١]. وقد شرّفني الله تعالى بالإشراف على هذا العمل العلمي الجليل حتى خرج في حلةٍ فرح بها أهلُ العلم والدين.

هذا ونسألُ اللهَ عزَّ وجلَّ أنْ ينفعَ بكتاب «الإنصاف» المسلمين، فهو لبنة مهمّة في مكتبة الدراسات القرآنية، ولا سيّما التي دارتْ حولَ «الكشّاف»، وأنْ يجزيَ المحقِّقين خيراً كفاءَ صنيعهما فيه، ونأملُ من المحقِّقِين كافة، في البلاد العربيّة الإسلامية، أنْ يحثُّوا الخُطا في الكشف عن نفائس تراثنا القرآني، فما زالتْ مكتبات العالم زاخرة بموروث الأجداد، الذي يتطلّعُ لرؤيتهُ ودراسته الباحثون، فيأخذ من جديد مكانتهُ في المكتبة العربية، ليؤدِّي وظيفتهُ التي يجسِّدُها.

---

(١) التاج المكلّل، للشوكاني: ٣٦٥.

راجين المولى عزّ وجلّ أن يجعل هذا الكتاب وغيره من إنجازات الجائزة صدقة جارية في صحيفة أعمال **صاحب السموّ الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم، نائب رئيس دولة الإمارات العربية المتّحدة، رئيس مجلس الوزراء، حاكم دبي، راعي جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم**، الذي أنشأ هذه الجائزة لتكون منارَ خير تنشر ما تجود به القرائح في حقل الدراسات القرآنية، وتخدم القرآن الكريم بسبل شتى، فجزاه الله عن القرآن وأهله خير الجزاء.

ومن منطلق إسناد الفضل لأهله؛ فإنّ وحدة البحوث والدراسات في الجائزة تتقدّم بالشكر والتقدير إلى رئيس اللجنة المنظّمة للجائزة سعادة المستشار إبراهيم محمد بوملحه، مستشار صاحب السموّ حاكم دبي للشؤون الثقافية والإنسانية، الذي ما فتئ يشجّع نشر الكتب العلمية القيّمة في إطار رسالة الجائزة في خدمة كتاب الله الكريم وسنة رسوله العظيم ﷺ وسيرته العطرة ونشر العلوم الإسلامية.

وفي الختام نسأل الله أن يجزل الأجر والمثوبة لمؤلف هذا الكتاب، ومحققيه، ولكل من أسهم في خدمته وتصحيحه وتدقيقه وإخراجه في هذا الثوب القشيب.

وصلى الله وسلّم على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين الذي بنعمته تتم الصالحات.

في ٢٧ من ربيع الآخر ١٤٣٨ هجرية
الموافق ٢٥ يناير (كانون الثاني) ٢٠١٧م

الأُسْتَاذ الدّكتور مُحَمّد عَبْد الرّحِيم سُلْطَان العُلَمَاء
رَئِيس وَحْدَةِ البُحُوثِ وَالدّرَاسَاتِ

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي رفع بكتابه أقواماً ووضع به آخرين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الذي جعل هذا القرآن حجة على الخلق أجمعين، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله المبعوث رحمةً للعالمين.

وبعد:

فإن خير ما شُغلت به الأوقات، وصُرفت له الهمم والغايات، هو الاشتغال بكتاب رب البريّات، فهو حبل الله المتين، والذكر الحكيم، والصراط المستقيم، الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسن، ولا يَخْلَق عن كثرة الترديد، ولا تنقضي عجائبه، ولا يشبع منه العلماء، من قال به صدق، ومن عمل به أُجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هُديَ إلى صراط مستقيم، ومن تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، قال الله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ * يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٥-١٦]، وقال تعالى: ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ * ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١-٢]، ففهْم هذا الكتاب والعمل به هو طوق النجاة لكل مؤمن، ولا يكون ذلك إلا بتفسيره وفق منهج أهل الحق الذي سار عليه السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان

من أهل العلم على مرّ العصور، وقد حاول أهلُ الزيغ والضلال تحريف القرآن وتفسيره بالهوى، كما حاول البعض فصله عن السنة المطهرة ليكون مبنًى دون معنًى، وليكون معلقاً في السماء لا يمشي على الأرض، ولم يخلُ عصر من ذلك، ولكنَّ الله تعالى يُهيئ في كل وقت من الراسخين في العلم مَن يكشف زيفهم ويرد ضلالاتهم؛ ليبقى هذا القرآن محفوظاً بحفظ الله له، ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩].

هـذا وكُنّـا بـعد أن أنـهيـنا دراستـنا الـجامعية في كلية الشريـعة من جـامعة دمشق، قد شعرنا بصدقٍ أننا بدأنا في طلب العلم حقيقةً، فقد تفرَّغنا في هذه المدة للقراءة على أيدي العلماء مدارسةً للعلم، وفي الوقت نفسه بدأنا نُدرِّس الطلاب، فنعلِّم ونتعلَّم، وكان أهم ما نميل إليه مع دراسة الفـقه الإسلامي هو دراسة الأصلين الكتاب والسنة، وكان شغفنا بتحقيق المسائل، وميلنا لعلم مصطلح الحديث دفعنا إلى التسجيل في معهد المخطوطات أول ما تم افتتاح قسم الدراسات العليـا فيه، وقد حقق الله لنا في هذا المعهد أمنيتنا في جمع الأصلَين معاً: فكانت رسالة الماجستير في علم الحديث، وعندما كُنّـا في مرحلة البحث عن موضوع لرسالة الدكتوراه برفقة أخينا الأستاذ ربيع الذي هو شريكي في الكتاب، وكنا في معهد المخطوطات نتداول مع الدكتور فيصل الحفيان حفظه الله ورعاه في إحدى الجلسات موضوع هذا الكتاب الذي كان في التفسير، وقد نوّه الدكتور فيصل ـ وهو من هو بخبرته ـ بأن أسلوبه متميز؛ فهو محاكمة بين الزمخشري وابن المنيّر، وهو جدير بالتحقيق، فشرح الله صدرنا للقيام بهذا العمل، ولتتحقق الأمنية الثانية لنا في ضم علم التفسير إلى علم الحديث ـ إن شاء الله ـ فبدأنا بالبحثِ عن مخطوطات هذا الكتاب، وكانت البداية من مصر ومكتباتها العامرة، فعثرنا على بعض النسخ، ولكنها لم تكن كافيةً في نظرنا، ثم ذهبنا إلى

إستانبول ووجدنا ثلاث نسخ قيّمة مختلفة عن مخطوطات مصر، ومن ثم تمَّ الاتفاق مع الأخ ربيع للعمل في هذا الكتاب مناصفةً تقريباً؛ لنتوزع ثقل حمله، فأنا من بداية الكتاب إلى آخر سورة يوسف، وهو من بداية سورة الرعد إلى آخر سورة الناس، وبعد ذلك باشرنا العمل بالتحقيق ـ وهو المراد بعد طول عناء ـ بإشرافٍ كريم من عالم جليل، هو الأستاذ الدكتور حسن عبد الحميد وتد، الذي غمرنا بأخلاقه وصبره علينا قبل توجيهاته وعلمه.

ومن الممكن أن نلخّص أسباب اختيارنا لهذا الموضوع في النقاط الآتية:

١ ـ كونه كتاباً في التفسير لكتاب الله تعالى الذي لا يعلو عليه كتاب.

٢ ـ نمط الاختصار فيه مختلف بعض الشيء عن غيره من المختصرات، فقد جاء بأسلوب المحاكمات فعلاً، فيُقدِّم علَمُ الدين العراقي أولاً قولَ الزمخشري، ثم يعرض رد ابن المنيّر عليه، وعندما يريد الفصل والمحاكمة بينهما يقول: قلتُ.

٣ ـ أصالة الكتاب وغنى مادته العلمية من حيثُ تقدُّم عصره، وتعلُّقه بأكثر الكتب إثارةً من بين كتب التفسير ألا وهو الكشاف.

٤ ـ إن هذا الكتاب هو العمل الوحيد الذي وصلنا بصورة كاملة لشخصية علَم الدين العراقي، والذي وصل إلينا غيره هو بعض منثور كلامه، فبدون إخراج هذا الكتاب إلى النور ما كنا سنعرف هذا العالم إلا باسمه واسم مؤلفاته في الكتب فقط.

٥ ـ في نشر هذا الكتاب ردُّ الحق إلى صاحبه، فقد نقل كثير من العلماء عن هذا الكتاب ونُسِب الكلام إلى غيره، ومن ذلك ما نُسب إلى ابن هشام[1].

---

(١) ومن ذلك ما نسبه السيوطي خطأً لصاحب الانتصاف وهو للعَلَم العراقي: نواهد الأبكار وشوارد الأفكار ١/ ١٨٠.

٦ـ تلك الإضافة التي قام بها علَم الدين العراقي في هذا الكتاب من إظهار ذلك الجانب المشرق لحضارتنا في التنوع والاختلاف والجدل العلمي الحصيف والهادئ.

منهجنا في التحقيق:

١ـ اعتمدنا على ست نسخ للمخطوط في هذا العمل، وسيأتي تفصيل الحديث عن هذه النسخ.

٢ـ أثبتنا الفروق بين النسخ غالباً إلا ما كان في نسخة علي باشا (ع)؛ لأنها تنقل كثيراً بالمعنى وفيها تقديم وتأخير في معظم المواطن؛ ولذلك لم نُشِرْ إلا إلى ما كان فيه فائدة أو إتمام لمعنًى ونحو ذلك.

٣ـ تقويم النص وكتابته بالرسم الإملائي المعروف، فقد اتّبعنا الرسم الإملائي الحديث، ولم ننبِّه على ما هو متعارف عليه كإهمال المؤلف للهمزات وكتابته الهمزة ياءً ونحو ذلك.

٤ـ عزو الآيات إلى سورها، وقد جعلنا ذلك ضمن النص، فتُذكر الآية وتخريجها معها، لكي لا نُثقل الحواشي بالتعليق لأنه يكون أحياناً في الصفحة الواحدة عدد كبير من الآيات مما يشتت القارئ في متابعة التعليقات.

٥ـ تخريج القراءات من مظانّها، وما كان شاذاً منها نبّهنا عليه حتى لا تلتبس على القارئ.

٦ـ قُمنا بتخريج الأحاديث والآثار من مظانّها، ولم نتوسّع في التخريج لأنه ليس من مقصود الكتاب، فما كان في الصحيحين أو في أحدهما اكتفينا بذلك إلا لفائدة، وما كان في غير الصحيحين أشرنا إلى درجة الحديث من كتب التخريج المعروفة قدر الإمكان، وإن وجدنا اختلافاً في بعض ألفاظ الأحاديث في الاختصار خرّجنا الحديث من أصله وأشرنا إلى ذلك.

٧ـ استخدمنا الأقواس المزهرة للآيات، والقوسَيْن للأحاديث والأقوال، وميّزنا الأحاديث بلون غامق لتظهر.

٨ـ اخترنا في تصحيح الخطأ وكذلك ما نراهُ راجحاً من النسخ أن يكون في أصل المتن مباشرةً، حتى لا نشوِّش على القارئ سبك العبارة، وأشرنا إلى وجه التصحيح والاختيار في الحاشية.

٩ـ ترجمنا للأعلام عدا الأنبياء ومشاهير الصحابة، والترجمة تكون في أول موضع يذكر فيه الشخص.

١٠ ـ وثّقنا النصوص الواردة في الكتاب، وعزوناها إلى مصادرها ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً.

١١ـ شرحنا المفردات الغريبة وبيانها.

١٢ـ تخريج الأشعار من الدواوين إن وُجِدت، أو من مظانِّها مع شرحها وذكر محل الشاهد منها قدر المستطاع.

١٣ـ رقّمنا أقوال العلَم العراقي لتتميّز، فإن الزمخشري يُكثر من التساؤل كما هو معروف من منهجه ويجيب بـ: «قلتُ»، فقد يلتبس مع تعليقات العراقي التي يقول فيها دائماً: «قلتُ»، وكذلك ليسهل العزو والرجوع إليها أيضاً.

١٤ـ رقّمنا صفحات نسخة الأصل الخطية، ورمزنا لوجه الورقة بالرمز (أ) ولظهرها بالرمز (ب)، هكذا [١/أ]، فالرقم يشير إلى رقم الورقة، والرمز (أ) لوجهها، وجعلنا ما يشير إلى بداية الصفحة بخط مائل (/).

١٥ـ قُمنا إتماماً للفائدة بوضع تعريف مختصر لكل سورة؛ لبيان زمان ومكان نزولها، وأشهر أسمائها، وعدد آياتها، وجعلنا ذلك في الحاشية.

١٦ـ تتبعنا بعض مسائل الكتاب بالتعليق زيادةً للفائدة، أو توضيحاً لمبهم، أو تصحيحاً لخطأ.

١٧ـ أضفنا بين معقوفتين بعض العبارات التي يطلبها السياق دفعاً للبس، مثل: [في قوله]، و [قوله تعالى]، بعد عبارة قال محمود، وبعض الآيات والعناوين، ولم نشر في الهامش إلى ذلك، كي لا نملأ الهوامش بعبارة: زيادة يستقيم بها السياق، أو عبارة زيادة من المحققين، وعليه فإن ما يجده القارئ بين معقوفتين دون الإشارة إلى مصدر الزيادة، فهو من زيادات المحققين.

١٨ـ صنعنا خاتمةً أوضحنا فيها ما استنبطناهُ من هذا العمل مع بعض التوصيات التي رأيناها مناسبةً لطلاب العلم.

١٩ـ تذييل الكتاب بالفهارس الآتية:

ـ فهرس الآيات القرآنية الكريمة.

ـ فهرس أطراف الأحاديث والآثار الشريفة.

ـ فهرس الشعر.

ـ فهرس أنصاف الأبيات.

ـ فهرس الأعلام.

ـ ثبت المصادر والمراجع.

ـ فهرس المحتويات.

القسم الأول

الدراسة

التمهيد

١ـ ما أُلف حول كشاف الزمخشري:

يُعدُّ كتـاب الكشاف كتـاباً مولِّداً لكثرة ما أُلِّف حوله من كتـب ردّاً عليـه أو تأييداً له أو اختصاراً أو تخريجاً لشواهده وأحاديثه، قال السيوطي[١]: «ولما كان كتاب الكشاف هو الكامل في هذا الفنّ ـ أي: علم المعاني والبيان ـ بالبيان الشافي اشتُهر في الآفاق اشتهار الشمس، وجُهر به في محافل المجالس بين الفضلاء من غير همس، واعتنى الأئمة والمحققون بالكتابة عليه، وتسارع العلماء والفضلاء في المناقشة والمنافسة إليه: فمن مميز لاعتزال حاد فيه عن صوب الصواب، ومن مناقش له فيما أتى به من وجوه الإعراب، ومن محشٍّ وضّح ونقح، وتمم ويمّم، وفسر وقرّر، وحبّر وحرّر، وجال وجاب، واستشكل وأجاب، ومن مخرّج لأحاديثه عزا وأسند، وصحّح وانتقد، ومن مختصر لخّص وأوجز، وكمّل ما أعوز». اهـ.

أقول: ومن أشهر الكتـب التي أُلفت رداً على الكشـاف كتاب «الانتصاف» للإمام ناصر الدين أحمد بن محمد ابن المُنَيِّر الإسكندري المالكي؛ ولذلك بدأت بالحديث عنه فقد بيّن فيه ما تضمنه الكشاف من الاعتزال، وناقش الزمخشري في أعاريب ومسائل أخرى من اللغة وغيرها، وبما أن كتابنا هذا اختصـار له وللكشـاف فلابد من الاستفاضة في مزيد بيان لكتاب «الانتصاف»، فبالإضافة إلى ما ذكرت من أنه من أشهر الكتب التي أُلفت على الكشاف وبخاصة في الرد على النزعة الاعتزالية التي تجلَّت في كتاب الزمخشري

---

(١) نواهد الأبكار وشوارد الأفكار للسيوطي ١/ ٩.

حتى لا يُذكر الكشاف إلا ويُذكر معه الانتصاف، فقد كان للعلماء اهتمام كبير به، «وكتب له الشيخ عز الدين بن عبد السلام بالثناء عليه، وكذا الإمام شمس الدين الخسروشاهيّ، أحد شيوخ الشيخ شهاب الدين القرافي، وغيرهما من العلماء»[١].

ونقل العلماء عنه في كتبهم النقول التي لا تُحصى، فممن أكثر النقلَ عنه السيوطيُّ في حاشيته على البيضاوي المسماة «نواهد الأبكار وشوارد الأَفكار»[٢]، وكذلك الطيبي في حاشيته المسماة «فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب»، وغيرهما، ومن الجدير بالذكر أنَّ ابن المنيّر قد ألفه في عنفوان الشبيبة فكانت عباراته حادةً بعض الشيء، وقسا على الزمخشري وبالغ في الرد عليه حتى خرج في بعض الأحيان عن جادة الإنصاف، فجاء الإمام علَم الدين عبد الكريم بن علي العراقي في كتابه «الإنصاف» الذي هو كتابنا هذا ليكون حكماً منصفاً بين صاحب «الكشاف» وصاحب «الانتصاف».

ثم لخص الإمام جمال الدين بن هشام كلاً من كتابَي «الانتصاف» و «الإنصاف» في مختصر لطيف اسمه «تلخيص الانتصاف من تفسير الكشاف»[٣] مع يسير زيادة خفيفة، وكثيراً ما يُخلَط بينه وبين كتابنا هذا[٤].

ومن الكتب التي أُلّفت على الكشاف أيضاً حاشية على «الكشاف» للعلّامة قطب الدين الشيرازي في مجلَّدَين لطيفَين، وحاشية للعلّامة فخر الدين أحمد بن الحسن الجاربردي، وحاشية للعلّامة شرف الدين الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي[٥]،

---

(١) طبقات المفسرين للداوودي ١/ ٩١.

(٢) نواهد الأبكار وشوارد الأفكار، حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي، جامعة أم القرى، (١٤٢٤ هـ ـ ٢٠٠٥ م).

(٣) هدية العارفين ١/ ٤٦٥.

(٤) كما حصل لحاجي خليفة إذ نسب مقدمة «الإنصاف» لابن هشام، كشف الظنون ٢/ ١٤٧٥.

(٥) وهي مطبوعة تحت اسم: فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، طبع جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، عام ٢٠١٣ م، بتحقيق ثلة من المحققين، وكان المشرف العام على الإخراج العلمي: الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحيم سلطان العلماء.

وهي أجلّ حواشيه في سبعة عشر مجلّداً، وحاشية للعلّامة أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي، قال السيوطي[(١)]: رأيت منها مجلّداً على الفاتحة، وقطعةً من البقرة، ولا أدري أكمّلها أم لا، وقال ابن قُطلوبُغا وصل إلى تمام الزهراوَيْن[(٢)].

وحاشية العلّامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني[(٣)]، وهي ملخصة من حاشية الطيبي مع زيادة تعقيد في العبارة، ولم يتمها[(٤)]، وحاشية العلّامة السيد الجرجاني، قال السيوطي[(٥)]: رأيت منها كراريس ولا أدري إلى أين وصل[(٦)]، وحاشية لشيخ الإسلام سراج الدين البلقيني، وهي أسلوب آخر غير أساليب المذكورين، وإنما كتب منها اليسير[(٧)].

وحاشية الشيخ وليّ الدين أبي زرعة أحمد ابن الحافظ الكبير زين الدين عبد الرحيم العراقي في مجلدين لخص فيهما كلام ابن المنيّر والعلَم العراقي، وأبي حيان، وأجوبة الحلبي، والسفاقسي مع زيادة تخريج لأحاديثه.

ومن الكتب أيضاً كتاب «تخريج أحاديث الكشاف»[(٨)] للإمام المحدث فخر الدين الزيلعي، الذي لخصه حافظ العصر الشهاب أبو الفضل ابن حجر في مختصر

---

(١) نواهد الأبكار وشوارد الأفكار ١/ ١١.

(٢) تاج التراجم ٢/ ٢٧٦. ويقصد بالزهراوين: سورة البقرة وسورة آل عمران.

(٣) حاشية سعد الدين التفتازاني على الكشاف، مؤسسة الإمام زيد بن علي.

(٤) يقول حاجي خليفة: وصل فيها إلى سورة الفتح، كشف الظنون ٢/ ١٤٧٥.

(٥) نواهد الأبكار وشوارد الأفكار ١/ ١٠.

(٦) في حاشية الكشاف طبعة مصطفى الحلبي: أن آخر ما وُجد من حاشية السيد الجرجاني عند قوله تعالى: ﴿قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾ [البقرة: ٢٥].

(٧) قال حاجي خليفة: هي ثلاثة مجلدات وسماها الكشاف على الكشاف. كشف الظنون ٢/ ١٤٧٥.

(٨) مطبوع بحاشية الكشاف، دار ابن خزيمة ـ الرياض ـ (١٤١٤ هـ)، عدد الأجزاء: ٤، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد.

لطيف اسمه: «الكاف الشاف[١]، في تحرير أحاديث الكشاف»[٢].

وكتاب «شرح شواهد الكشاف»[٣] للشيخ محمد بن عليان الشافعي المرزوقي، وكتاب «تنزيل الآيات على الشواهد من الأبيات»[٤] لمحب الدين أفندي.

وآخر ما أذكره من الكتب وهو سيد المختصرات وأجلّها على الكشاف كتاب «أنوار التنزيل وأسرار التأويل»[٥] للقاضي ناصر الدين البيضاوي، لخص فيه الكشاف كما قال السيوطي[٦]: فأجاد، وأتى بكل مستجاد، وماز منه أماكن الاعتزال، وطرح مواضع الدسائس وأزال.

٢ـ تعريف بالزمخشري[٧]:

ـ **اسمه ونسبه ووصفه:** هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، العلامة، كبير المعتزلة، الإمام الكبير في التفسير والحديث والنحو واللغة وعلم البيان؛ كان إمام عصره من غير منازع، تُشد إليه الرحال في فنونه.

ـ **مولده:** ولد الزمخشري يوم الأربعاء السابع والعشرين من شهر رجب سنة سبع وستين وأربع مئة (٤٦٧هـ)، بزمخشر ـ قرية من أعمال خوارزم ـ.

---

(١) الكاف الشاف في تخريج أحاديث الكشاف، مطبوع بذيل الكشاف للزمخشري، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الأولى ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م.
وطبعته: دار الكتاب العربي، بيروت، سنة ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

(٢) كشف الظنون ٢/ ١٤٧٥.

(٣) مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف ـ للشيخ محمد عليان المرزوقي الشافعي. دار عالم المعرفة.

(٤) تنزيل الآيات على شواهد الأبيات شرح شواهد الكشاف، محب الدين أفندي، تصحيح نصر الهوريني، المطبعة الكبرى ـ مصر ١٢٨١ هـ.

(٥) المعروف بتفسير البيضاوي، طبع عدة طبعات منها في دار الكتب العلمية.

(٦) نواهد الأبكار وشوارد الأفكار ١/ ١٢.

(٧) سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي ١٥/ ١٧ - ١٨ - ١٩، ووفيات الأعيان ٥/ ١٦٨ - ١٧٣، ومعجم الأدباء لياقوت الحموي ٦/ ٢٦٨٧، والأعلام للزركلي: ٧/ ١٧٨.

ـ **علمه وسفره وتنقله**: نشأ الزمخشري في أسرة فقيرة فدفعه أبوه إلى خياط ليعلمه الخياطة، ولكن لرغبته في طلب العلم طلب من والده أن يحمله إلى البلدة ويتركه بها، فرحل طالباً للعلم إلى بخارى إذ كانت كعبة العلماء آنذاك، ثم تنقل بين خوارزم وخراسان محصلاً للعلم، حتى أصبح رأساً في البلاغة واللغة والمعاني والبيان، وإماماً في التفسير واسع العلم، كبير الفضل، متفنناً في علوم شتى، وله نظم جيد.

ما دخل بلداً إلا واجتمعوا عليه، وتتلمذوا له، وكان علامةً نسابةً، أخذ النحو عن أبي مضر محمود بن جرير الضبي الأصفهاني، ومن شيوخه أيضاً أبو منصور موهوب بن أبي طاهر الجواليقي، وأبو الخطاب نصر بن أحمد البَطِر، وكان قد سافر إلى مكة ـ حرسها الله تعالى ـ وجاور بها زماناً، فصار يقال له: «جار الله» لذلك، وكان هذا الاسم علماً عليه، وفي تاريخ بعض المتأخرينَ أن الزمخشري لما دخل بغداد واجتمع بالفقيه الحنفي الدامغاني سأله عن سبب قطع رجله، فقال: دعاء الوالدة، وذلك أني في صباي أمسكت عصفوراً وربطته بخيط في رجله، وأفلت من يدي، فأدركته وقد دخل في خرق، فجذبته فانقطعت رجله في الخيط، فتألمت والدتي لذلك وقالت: قطع الله رجلك كما قطعت رجله؛ فلما وصلت إلى سن الطلب رحلت إلى بخارى لطلب العلم، فسقطت عن الدابة فانكسرت الرجل وعملت علي عملاً أوجب قطعها، وقيل غير ذلك.

وكان الزمخشري المذكور معتزليّ الاعتقاد متظاهراً به، حتى نُقل عنه أنه كان إذا قصد صاحباً له واستأذن عليه في الدخول يقول لمن يأخذ له الإذن: قل له أبو القاسم المعتزلي بالباب.

ـ **مصنفاته**: صنف التصانيف البديعة: منها:

التفسير: «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، وهو الذي لم يصنف قبله مثله.

النحو واللغة: «المفصل في الإعراب»[١] (مطبوع) ـ و«المحاجاة»، و«متمم أرباب الحاجات»، و«الأحاجي والألغاز»[٢] (مخطوط بدار الكتب رقم ٢٨)، و «شرح أبيات الكتاب لسيبويه» (مخطوط بإستنبول مكتبة أحمد الثالث)، و «أساس البلاغة في اللغة»[٣].

الحديث: «الفائق في غريب الحديث» (مطبوع ومتداول بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم).

الأدب: «ربيع الأبرار ونصوص الأخبار»[٤] (مطبوع)، و«تسلية الضرير»، و«رسالة الأسرار»، و«أعجب العجب شرح لامية العرب»[٥]، و«النصائح الكبار»، و«النصائح الصغار»[٦]، و«سوائر الأمثال»، و «المستقصى في الأمثال»[٧].

التراجم: «شافي العي من كلام الإمام الشافعي»، و«متشابه أسماء الرواة».

الفقه وأصوله: و«رؤوس المسائل»، و«ضالة الناشد والرائض في علم الفرائض». وغيرها من الكتب.

---

(١) المفصل في الإعراب، مكتبة الهلال ـ بيروت ـ ط١/ ١٩٩٣م، تحقيق: د. علي بو ملحم.

(٢) ألف النحوي الزمخشري كتيباً في الألغاز، صدر في طبعتين الأولى باسم «الأحاجي النحوية» وهي بتحقيق مصطفى الحدري وصدرت في العام ١٩٦٩م في مدينة حماة السورية، والطبعة الثانية باسم «المحاجاة بالمسائل النحوية» بتحقيق الدكتورة بهيجة باقر الحسني. وقد صدر الكتاب عن دار التربية في بغداد سنة ١٩٧٣م.

(٣) أساس البلاغة للزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، تحقيق: محمد باسل عيون السود، عدد المجلدات: ٢.

(٤) ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، مؤسسة الأعلمي، بيروت ط١/ ١٤١٢ هـ.

(٥) أعجب العجب في شرح لامية العرب، مطبعة محمد محمد مطر الوراق ـ مصر.

(٦) النصائح الصغار المسمى «أطواق الذهب» المكتبة العصرية ـ دار الكتب العلمية، بيروت.

(٧) المستقصى في الأمثال، منشورات دار المعارف العثمانية بحيدر آباد، ١٩٦٢م، ط٢، دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٩٨٧م.

وفاته: تُوفي ليلة عرفة سنة ثمان وثلاثين وخمس مئة (٥٣٨ هـ) الموافق لـ(١١٤٣م)، بجُرْجَانِيّة خوارزم، بعد رجوعه من مكة، رحمه الله تعالى.

٣ـ تعريف بابن المنيّـر(١):

اسمه ونسبه ومولده: أحمد بن محمد بن منصور بن أبي القاسم بن مختار القاضي، ناصر الدين ابن المنيّر الجذامي الجروي الإسكندراني المالكي، والمنيّر بضم الميم وفتح النون وياء مثناة من تحت مشددة مكسورة كما ضبطه ابن فرحون المالكي(٢)، ولد سنة عشرين وستمئة، وقيل: سنة عشر وستمئة.

علمه وصفاته: كان عالماً فاضلاً متفنناً، متبحراً في العلوم مدققاً فيها، له الباع الطويل في علم التفسير والقراءات، كان علامة الإسكندرية وفاضلها وكان مدرساً، وولي الأحباس والمساجد وديوان النظر، ثم ولي القضاء نيابةً عن القاضي ابن التّنسيّ في سنة إحدى وخمسين وستمئة، ثم ولي القضاء استقلالاً والخطابة في سنة اثنتين وخمسين ثم عُزل عن ذاك ثم ولي ثم عُزل، وكان خطيباً مصقعاً، وكان يقول الشيخ عز الدين بن عبد السلام: ديار مصر تفتخر برجلين في طرفَيها: ابن المنيّر بالإسكندرية، وابن دقيق العيد بقوص.

مصنفاته: وله مصنفات مفيدة منها:

- تفسير القرآن سماه: «البحر الكبير في نخب التفسير».

- «الانتصاف من الكشاف»(٣)، الذي كتابنا هذا مختصر له.

---

(١) فوات الوفيات للكتبي: ١/ ١٤٩، والزركشي: ٥٧، والديباج المذهب لابن فرحون: ٧١، والوافي ٨/ ١٢٨، وشذرات الذهب لابن العماد ٥/ ٣٨١، وديوان الإسلام ٤/ ٢٧٩.

(٢) الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ١/ ٢٤٥.

(٣) الانتصاف من الكشاف، وهو مطبوع بحاشية الكشاف بعدة طبعات منها: دار الكتاب العربي، مكتبة العبيكان، تحقيق: عادل أحمد، وعلي معوض، وفتحي حجازي.

ـ كتاب «المقتفَى في آيات الإسراء».

ـ وله تأليف على تراجم صحيح البخاري[1]، وله كتاب الاقتفا، عارض به الشفا للقاضي عياض، وله ديـوان خطب يسمى «عقود الجواهر على أجياد المنابر» وله شعر لطيف، وغيرها من المؤلفات.

وفاته: وتوفي في مستهل ربيع الأول سنة ثلاث وثمانين وستمئة بالثغر ودفن بتربة والده عند الجامع الغربي رحمه الله.



(١) على تراجم البخاري، طبع تحت اسم: المتواري على تراجم أبواب البخاري، مكتبة المعلا ـ الكويت ـ تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد.

الفصل الأول
ترجمة علَم الدين العراقي[١]

المبحث الأول: سيرته الخاصة:

أ ـ اسمه، ونسبه، وكنيته، ولقبه:

عبد الكَرِيم بن عَلِيّ بن عمر الأنصَارِيّ الشَّيخ علَم الدّين ابن بنت العِرَاقِيّ، وكنيته أبو محمد[٢]، وأصله من وادي آش من الأندلس، وإنما سُمي العراقي نسبة إلى جده لأمه أبي إسحاق العراقي شارح المهذب، وهو ليس من العراق، وإنما رحل إلى العراق، ثم عاد إلى مصر وهي بلده، فسمي العراقي، ولد سنة (٦٢٣هـ)، وقيل: (٦٢٢هـ).

ب ـ عصر المؤلف[٣]:

عاش المؤلف في عصر مملوء بالأحداث العظيمة المتتالية، فكانت النزاعات

(١) أعيان العصر وأعوان النصر للصفدي: ج٣/ ١٣٨، والوافي بالوفيات للصفدي ١٩/ ٦٥، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١٠/ ٩٥، وطبقات الشافعيين لابن كثير: ١/ ٩٥٠، والسلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزي: سنة أربع وسبع مئة ٢/ ٣٨٥، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ٢/ ٢١٨، والدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: ٣/ ٢٠٠، والأعلام للزركلي: ٤/ ٥٣.

(٢) ذكر كنيته أبو حيان وهو تلميذه في تفسيره وهو أصح ممن قال: إنه أبو إسحاق كالعبادي، وكما جاء عند بروكلمان. والبحر المحيط١/ ٩٠، وتاريخ الأدب العربي ٥/ ٢٢٣، وذيل طبقات الفقهاء الشافعيين للعبادي ص١٥٥.

(٣) البداية والنهاية لابن كثير: القرن السابع: ١٣/ ٢٠٢ وما بعدها طبعة دار الفكر، والمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ٤/ ٢٠٨، والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ٧/ ١٢٤ .

والفتن وتدبير المكائد بين الملوك والأمراء، وربما أشهر الأحداث التي عاصرها المؤلف علَم الدين العراقي هي:

ـ سقوط الخلافة العباسية في بغداد على يد التتار، فقتلوا الخليفة وخلقاً كثيراً ودمروا البلاد واستباحوها، وكان ذلك في سنة (٦٥٦هـ).

ـ تسلم قطز مقاليد الملك في القاهرة سنة (٦٥٧هـ)، ثم حصلت موقعة عين جالوت التي انتصر فيها المسلمون نصراً عظيماً على التتار بقيادة قطز، سنة (٦٥٨ هـ)، وفيها نُصِّبَ ركن الدين بيبرس ملكاً بعد مقتل قطز.

لكن مع كل هذه الأحداث وغيرها لم يمنع من وجود نشاط كبير وواضح في تلك المدة للحركة العلمية وبخاصة في القاهرة، إذ اعتمد الملوك والأمراء على الفقهاء والعلماء والقراء والقضاة، فكان لأهل العلم شأن عظيم ومهابة كبيرة، حتى أصبحوا أعيان العصر ورواده، ومع أن الحركة العلمية أصابها شيء من الوهن بشكل عام بسبب الأحداث والاضطرابات، إلا أن ملمحاً عاماً ميّز تلك المدة وهو ما كان من ناحية التفصيل بالمذاهب وكتابة المتون والمختصرات، وانتشرت دور العلم ومدارسه في البلاد، واشتهر وذاع صيت العلماء وعَمَّ أثرهم العلمي، فعاصر المؤلف جيلاً من العلماء منهم: الإمام السخاوي (٦٤٣هـ)، وابن الصلاح (٦٤٣هـ)، والنووي (٦٧٦هـ)، وابن خلِّكان (٦٨١هـ)، والقرافي (٦٨٤هـ)، وابن تيمية (٧٢٨هـ)، وغيرهم من الأئمة والأعلام، وكل واحد من هؤلاء يُعَدّ جهبذاً في فنه وعلمه حتى عمَّ علمهم الآفاق وبقيت آثارهم وكتبهم مناراً حتى عصرنا الحالي.

ومن الملاحظ أيضاً أن المؤلف شهد في آخر حياته نوعاً من الاستقرار السياسي للدولة، وذلك أثر بدوره في استقرار العلماء عامةً وتفرّغهم للعلم والتدريس، ومما نشير إليه هنا أن علَم الدين العراقي حط رحاله للتدريس في المشهد الحسيني بالقاهرة[1]،

---

(١) كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ١/ ٢٣٦.

وهذا إنما يدل على ما ذكرنا من أثر ذلك الاستقرار الذي انعكس على نوعية الإنتاج العلمي الذي عُرف في تلك المدة، ومن ذلك هذه المحاكمة الهادئة والموازنة المنصفة التي أتحفنا بها العلم العراقي، وبخاصة في قضية الاعتزال التي كان لها بعدٌ سياسي في العصر العباسي ناهيك عن بعدها العلمي.

ج ـ سماته الشخصية والخُلقية:

يتضح من خلال دراسة ترجمة علَم الدين العراقي، أنه صاحب شخصية متوازنة واثقة حريصة على الإنصاف، وأنه يتسم بالجرأة في الحق، ولا شك أنه استفاد من نشأته في بيت علم وفضل أثّر بشكل واضح في صفاته وأخلاقه التي عُرف بها ومُدح عليها.

قال العبادي: كان حسن الأخلاق لطيف المزاج، متواضعاً خفيف الروح[(١)]، وقالَ الذَهبيّ: كَانَ كيّساً متواضعاً، ومدحه بهاء الدّين بن النّحاس فقال: وكانَ ذَا دعابة وتواضع.

ووصِفَ أيضاً بأنه كان له اقتدار على التعليم وصبر على الطّلبَة، وكَانَ حسن الفكاهة لا يسأم من المذاكرة، كثير التودد والانبساط وكُف بصره في أوَاخر عمره[(٢)].

د ـ وفاته:

توفّي في مصر بالقاهرة في القبة المنصورية، ودُفن بالقرافة الصغرى، يوم الثلاثاء فِي السادس، وقيل: في السابع من صَفَر سنة (٧٠٤هـ)، وقيل: (٧٠٣هـ)، وقد بلغ الثمانين سنة. رحمه الله رحمةً واسعة[(٣)].

---

(١) ذيل طبقات الشافعيين للعبادي: ١٥٥.

(٢) الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة لابن حجر: ٣/ ٢٠٠.

(٣) المصدر السابق: ٣/ ٢٠٠، والأعلام للزركلي: ٤/ ٥٣، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ٢/ ٢١٨، والسلوك لمعرفة دول الملوك: سنة أربع وسبع مئة، ٢/ ٣٨٥، والوافي بالوفيات ١٩/ ٦٥، وأعيان العصر وأعوان النصر: ٣/ ١٣٨.

المبحث الثاني: سيرته العلمية:

أ ـ شيوخه:

تتلمذ العلَم العراقي على أيدي علماء أجلاء أعلام، ذكرهم يُغني عن تعريفهم، منهم[١]:

ـ الشيخ عز الدين بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن، شيخ الإسلام وبقية الأعلام السلمي الدمشقي الشافعي توفي سنة (٦٦٠ هـ)[٢].

ـ زكي الدين أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي المنذري الإمام العلامة الحافظ المحقق شيخ الإسلام أبو محمد الشامي الأصل، المصري، الشافعي، توفي في رابع ذي القعدة، سنة ست وخمسين وست مئة[٣].

ـ الشيخ الإمام العلامة شمس الدين أبو محمد عبد الحميد بن عيسى الخسروشاهي، تُوفي بدمشق سنة اثنتين وخمسين وست مئه، كانَ فَقيهاً أصولياً متكلماً محققاً بارعاً اشتغل بالعقليات، وبرع في الكلام وتفنن في العلوم ودرس وأقرأ تُوفي سنة (٦٥٢هـ) [٤].

ـ عبد الله بن محمد بن علي شرف الدين الفِهْري المعروف بابن التلمساني كان إماماً عالماً بالفقه والأصلَين (الكتاب والسنة)، ذكيّاً فصيحاً حسن التعبير، تصدّر للإقراء بمصر

---

(١) قال ابن قاضي شهبة: وأخذ الفقه عن ابن عبد السلام وغيره والحديث عن المنذري قراءةً وسماعاً والأصلَين عن التلمساني والخسروشاهي، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/ ٢١٨.

(٢) ستأتي ترجمته وافيةً ص ١٥١.

(٣) سير أعلام النبلاء ٢٣/ ٣١٩، والوافي بالوفيات ١٩/ ١٠، وطبقات الشافعية للسبكي ٨/ ٢٥٩.

(٤) فوات الوفيات ٢/ ٢٥٩، وطبقات الشافعية ٨/ ١٦٣، وطبقات الشافعيين ٨٧١، ومعجم المؤلفين ٥/ ١٠٣.

وانتفع به الناس وصنف التصانيف المفيدة، تُوفي في صَفَر سنة ثمان وخمسين وستمئة[١].

ـ عبد الوهاب بن الحسين بن عبد الوهاب المهلبي البهنسي، وجيه الدين: قاض أديب، من أهل البهنسا بمصر، كان ورّاقاً. ولي القضاء بمصر والوجه القِبْلي إلى أن تُوفي، وكان إماماً في فقه الشافعية، عالماً بالأصول والأدب، تُوفّي في جمادى الآخِرَة سنة خمس وثمانين وست مئة[٢].

ب ـ تلامذته:

ـ **أبو حيان:** محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، الشيخ الإمام العالم العلامة الفريد الكامل، حجة العرب، مالك أزمّة الأدب، أثير الدين أبو حيان الأندلسي الجبّائي الجيّاني تُوفي سنة (٧٤٥هـ)[٣].

ـ **يحيى بن علي بن تمام بن يوسف السبكي:** القاضي صدر الدين أبو زكريا، عم تقي الدين السبكي، تُوفي سنة (٧٢٥هـ)، ودُفن بالقرافة[٤].

ـ **أحمد بن أبي بكر بن عرام بهاء الدين:** الأسواني الإسكندراني، وتُوفي رحمه الله تعالى بالقاهرة سنة (٧٢٠هـ)[٥].

ـ **علي بن عبد الكافي بن علي، تقي الدين السبكي:** العالم البارع، المقرئ، المحدث، المفسر، الفقيه، الأصولي، البليغ، الأديب، المنطقي، توفي سنة (٧٥٦هـ)[٦].

---

(١) طبقات الشافعية للسبكي ٨/ ١٦٠، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/ ١٠٧، والأعلام للزركلي ٤/ ١٢٥، ومعجم المؤلفين ٦/ ١٣٣.
(٢) الأعلام للزركلي ٤/ ١٨٢، وطبقات الشافعية للسبكي ٨/ ٣١٧.
(٣) أعيان العصر وأعوان النصر ٥/ ٣٢٥.
(٤) طبقات الشافعية للسبكي ١٠/ ٣٩٢، وأعيان العصر وأعوان النصر: ٣/ ١٣٨.
(٥) أعيان العصر وأعوان النصر ١/ ١٨٦.
(٦) المصدر السابق ٣/ ٤٢٢، وطبقات الشافعية للسبكي ١٠/ ١٤٦.

ـ علي بن محمد بن أبي بكر بن عبد الله بن مُفرِّج: الفقيه شمس الدين الأنصاري الإسكندري الشافعي، تُوفي سنة (٧٤٠هـ)، وقد جاوز الستين[١].

ـ عمر بن محمد بن عبد الحاكم بن عبد الرزاق: الشيخ الإمام العلامة قاضي القضاة زين الدين أبو حفص البلفيائي، ومولده تقريباً سنة إحدى وثمانين وست مئة[٢]، وتُوفي رحمه الله تعالى بصَفَد في أول شهر ربيع الآخر سنة (٧٤٩هـ).

ـ إبراهيم بن لاجين الأغري: الشيخ برهان الدين، كان فقيهاً نحوياً متفنناً ديِّناً خيِّراً صالحاً، تخرج به جماعة وتفقه على الشيخ علَم الدين العراقي، مولده سنة ثلاث وسبعين وست مئة، وتُوفي بالقاهرة سنة (٧٤٩هـ)[٣].

وغيرهم كثير، حتى قال بعضهم: إن معظم من في الديار المصرية قرأ عليه، وأخذ عنه العلوم، ومثُل بين يدَيه[٤].

ج ـ مصنفاته:

١ـ تفسير القرآن[٥].

٢ـ الإنصاف مختصر الانتصاف من الكشاف[٦]: وهو هذا الكتاب الذي نروم تحقيقه، وهذا هو الاسم الذي ترجّح لنا كما سيأتي في تحقيق عنوان الكتاب.

٣ـ الانتصار للزمخشري من ابن المنيّر، قال حاجي خليفة: وهو غير (الإنصاف)

---

(١) أعيان العصر وأعوان النصر ٣/ ٤٧٧.

(٢) المصدر السابق ٣/ ٦٥٧، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٣/ ٤٣.

(٣) طبقات الشافعية للسبكي ٩/ ٣٩٩.

(٤) الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: ٣/ ٢٠٠، وأعيان العصر وأعوان النصر: ٣/ ١٣٨.

(٥) أعيان العصر وأعوان النصر ٣/ ١٣٩، وهدية العارفين ١/ ٦١٠.

(٦) كشف الظنون ٢/ ١٤٧٥، وهدية العارفين ١/ ٦١٠، وزاد صاحب هدية العارفين ١/ ٦١٠: «إيثار الانتصاف»، وكشف الظنون ١/ ٢٠٥.

الآتي قريباً[١]، ولم يذكر حوله أية معلومة، وتبعه على ذلك في «هدية العارفين»[٢]، وفي «معجم المؤلفين»[٣] لم يذكر غيره، ولعله هو الإنصاف نفسه، والله أعلم.

٤ـ مختصر كتاب المحصول: قال أبو حيان: وبحثت أيضاً في هذا الفن على الشيخ علَم الدين عبد الكريم بن علي بن عمر الأنصاري، المعروف بابن بنت العراقي، في مختصره الذي اختصره من كتاب «المحصول»[٤].

٥ـ شرح التنبيه[٥]: وصاحب «التنبيه» هو شيخ الشافعية أبو إسحاق الشيرازي.

د ـ مكانته العلمية، وآراء العلماء فيه:

إنّ نشأة علَم الدين العراقي في بيت علم وشرف كما يظهر من سيرته، ومكانة جده الذي نُسب إليه، وعيشه في القاهرة قبلة العلم والعلماء على مرِّ التاريخ كان لها الأثر البارز في تحصيله العلمي، وتتلمذه على يد ثلة من العلماء الكبار ـ كما تقدم ـ أهّله بعد ذلك للاشتغال بالعلم، بل وإشغال غيره به كما ورد في بعض صفاته «وكان كثيراً ما يشغل الطلبة بالعلم»[٦]، ومما يدل على مكانته العالية بين أهل العلم أيضاً تصدره للإقراء بجامع مصر، سواء بالمشهد الحسيني أو بالقبة المنصورية، ولا شك أنه لا يتصدّر للتدريس في مثل هذه الأماكن إلا من كان متمكناً من العلم وله اليد الباسطة فيه، وليس أدل على ذلك مما ذكره الصَّفَدي في ترجمته حين قال: «حتى إن معظم من في الديار المصرية قرأ عليه، وأخذ عنه العلوم، ومثُل بين يديه»[٧].

---

(١) كشف الظنون ١/ ١٧٣.

(٢) زاد صاحب هدية العارفين ١/ ٦١٠: «إيثار الانتصاف».

(٣) معجم المؤلفين ٥/ ٣١٩.

(٤) طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٣/ ١٩٣، والبحر المحيط لأبي حيان ١/ ١٥.

(٥) المنثور في القواعد الفقهية للزركشي ١/ ٣٩٥، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/ ٢١٩.

(٦) نكت الهميان في نكت العميان للصفدي ١/ ١٧٨.

(٧) أعيان العصر وأعوان النصر ٣/ ١٣٨.

ويُسْتنتَجُ من الكتب التي ألفها أنه متعدد العلوم فقد ألف في التفسير والفقه والأصول، وتدلُّ نوعية الكتب التي ألفها (الاختصار، الشرح) على أنَّ معظم اهتمامه كان إفادة الطلبة، وهذا الشأن معروف من عادة من يتصدّر للتدريس فإن حرصه يكون على تقريب المعلومة للطالب، وتذليل الصعوبات التي تكون في طريق الفهم فما كان فيه طول اختصره، وما كان فيه تعقيد أو صعوبة شرحه، ورأينا من خلال هذا المختصر أيضاً تمكّن العلَم العراقي من علوم اللغة وكذلك العقيدة، فلا يَقدُم على اختصار كتاب «الانتصاف» واختصار كلام الزمخشري في «الكشاف» إلا من يملك قدرات على هضم واستيعاب ما فيهما من علوم، وسنرى من خلال التحقيق أنَّ العلَمَ العراقي كان أهلاً لذلك، ومن الجدير بالذكر أنَّ العراقي كان له اهتمامٌ بالشعر وله حظٌّ من النظم والنثر، هذا ما أشار إليه الصفدي(١)، ونقل عنه من نظمه عن العلامة أثير الدين قوله: قال: نظمت في النوم في قاضي القضاة ابن رزين وكان معزولاً:

يا سالكاً سبل السعادة منهجاً ... يا موضح الخطب البهيم إذا دجا
يا ابن الذين رست قواعد مجدهم ... وسرى ثناهم عاطراً فتأرجا
لا تيأسن من عود ما فارقته ... بعد السرار ترى الهلال تبلجا
وابشر وسرِّح ناظراً فلقد ترى ... عما قليل في العدى متفرجا
وترى وليّك ضاحكاً مستبشراً ... قد نال من تدميرهم ما يُرتجى

ومما يُعزّز ما ذكرت عن مكانته العلمية ثناء العلماء عليه:

قال الصَّفَدي: «كان من علماء مصر في عدادهم، وفضائله التي قضت بسدادهم، وكانت له مشاركة في عدة فنون، ومضت عليه في الإقراء سنون، وله صبر على التعليم والإشغال، وقدرة على الإكباب على نفع الطلبة وإيغال»(٢).

---

(١) نكت الهميان في نكت العميان ١/ ١٨٧.
(٢) أعيان العصر وأعوان النصر: ٣/ ١٣٨ - ١٤٠.

قال ابن قاضي شهبة: «ومهرَ وبرع في فنون العلم، وتصدّر بجامِع مصر، ودرّس بمشهد الحُسَيْني، ودرّس التَّفسير بالقبة المنصورية[١] وغيرها».

قال المقريزي: «العراقيّ الفَقِيه الشَّافعي مدرس التَّفسير بالقبة المنصورية»[٢].

قال الفِهْري: وممن لقيناه أيضاً بمصر الإمام العلامة الحافظ البليغ المفسر المتفنن إمام أئمة البيان أبو محمد عبد الكريم بن عَليٍّ بنِ مُحَمَّدٍ الأنصاريّ الشافعي ويُدعى علَم الدين ويُعرف بالعراقي[٣].

قال ابن حجر: «ودرّس التَّفسير بالمنصورية بعد بهاء الدّين ابن النّحاس»[٤].

وقال أيضاً: «واعتنى علَم الدّين بالعلوم الشَّرعِيَّة فمهر في الْفقه والأصول والعربية وكتب الخط الحسن وَمهر في الكتابَة والحساب وله نظم ونثر، وكانَ لهُ اقتدار على التَّعليم وصبر على الطّلبة حتَّى إن مُعظم من كانَ بالديار المصرية مِمَّن قرأَ عليه ومثُل بَين يدَيهِ وكانَ حسن الفكاهة متواضعاً لا يسأم من المذاكرة كثير التودد والانبساط»[٥]، وكانَ يَؤمّ بمسجد الدرفيل[٦]، ودرّس بالشريفية وبالمشهد الفقه[٧].

---

(١) القبة المنصورية: وهي تجاه المدرسة المنصورية في القاهرة، وهي من أعظم المباني الملوكية، وأجلها قدراً، وفيها قاعة جليلة مفروشة بالرخام الملون، وكانت في الأصل لكبار خدام السلطان، وقد أنشأها مع المدرسة المنصور قلاوون الألفيّ الصالحي على يد الأمير علم الدين سنجر الشجاعيّ ورتب بها درساً لطوائف الفقهاء الأربعة وغيرها من العلوم، وكانت هذه الدروس لا يليها إلا أجلّ الفقهاء المعتبرين. المواعظ والاعتبار للمقريزي ٤/ ٢٦٦.

(٢) السلوك لمعرفة دول الملوك: سنة أربع وسبع مئة ٢/ ٣٨٥.

(٣) ملء العَيْبة بما جُمع بطول الغَيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطَيبة ص٣٣٥.

(٤) الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: ٣/ ٢٠٠.

(٥) المصدر السابق: ٣/ ٢٠٠، والوافي بالوفيات ١٩/ ٦٥، والتودد: طلب مودة الأكفاء بما يوجب ذلك. والتعريفات: ص ١٧. والانبساط: نقيض الانقباض. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكُلوم ١/ ٥٢٩.

(٦) الوافي بالوفيات ١٩/ ٦٥، وأعيان العصر وأعوان النصر ٣/ ١٤٠.

(٧) أعيان العصر وأعوان النصر ٣/ ١٣٩، والوافي بالوفيات ١٩/ ٦٥.

ومما يُعدُّ خاتمة المسك في الثناء عليه شهادة الإمام الذهبي شيخ المؤرخين وإمام الجرح والتعديل فيه إذْ قال: «كان أحد الأذكياء المذكورين والأئمة المشتغلين، بصيراً بالأصلين والتفسير»(١).

هـ ـ عقيدته ومذهبه الفقهي:

من الواضح من خلال الكتاب أن العلم العراقي أشعريّ المعتقد، فقد وافق الإمام ابن المنيّر في منهجه العام الواضح في توجهه الأشعري كما هو معروف من تأويل آيات الصفات وغيرها من العلامات المميزة للمذهب الأشعري، ومن أقوى الأدلة أنه صرّح هو بذلك في هذا الكتاب حين قال: قول أحمد: «إن مذهب أهل السنة..» ما ذكره هو مذهب الشيخ أبي الحسن(٢)، وأما مذهب عبد الله بن سعيد والقلانسي وغيرهما من أصحابنا فهو اختصاص كل حاسّة بما تدركه عادةً، والمسموع عندهم القراءة دون المقروء، وإن كان الاختيار مذهب الشيخ.

وأما مذهبه فهو شافعيّ المذهب كما هو واضح من ترجمته وتدريسه لكتب الشافعية، وكذلك تأليفه لكتاب شرح التنبيه لأبي إسحاق الشيرازي، وهو من كتب الشافعية الذائعة الصيت.



---

(١) ذيل تاريخ الإسلام للذهبي ص٤٨.

(٢) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول ﷺ، العلامة إمام المتكلمين وصاحب الأصول والقائم بنصرة مذهب السنة، وإليه تنسب الطائفة الأشعرية، كان عجباً في الذكاء، وقوة الفهم وشهرته تغني عن الإطالة في تعريفه، مولده سنة سبعين، وقيل: ستين ومئتين بالبصرة، ومات ببغداد سنة أربع وعشرين وثلاث مئة، سير أعلام النبلاء ١١/ ٣٩٢، ووفيات الأعيان ٢/ ٢٨٤.

الفصل الثاني
التعريف بالكتاب (الإنصاف)

المبحث الأول: نسبة الكتاب لعلَم الدين العراقي:

بعد دراسة الكتاب تحصَّل بما لا يدع مجالاً للشك، أن الكتاب هو لعلَم الدين العراقي، ولم يحدث خلاف إلّا في اسم الكتاب على نحو ليس بالكبير كما سنحقق ذلك في فِقْرة عنوان الكتاب.

ـ من خلال البحث الداخلي للمخطوط نجد ثلاث مخطوطات في مقدمتها ذكرٌ للكتاب بأنه لعلم الدين العراقي، فقد جاء في مقدمة نسخة فاتح التي اخترتها أصلاً: «أخبرنا سيدنا وشيخنا، الإمام العالم العلامة، أوحد العلماء، وكهف الفضلاء، بقيّة السلف، عمدة الخلف، خادم كتاب الله الحكيم، السالك في الاعتقاد المنهج القويم، سيف المناظرين، علَم العلماء والدِّين: عبد الكريم ابن الشيخ الإمام العالم الأديب المقرئ نور الدين أبي الحسن علي الأنصاري العراقي قراءةً عليه بمدرسة «الشريفية» بالقاهرة الـمُعِزِّية، في شهور سنة: اثنتين وتسعين وست مئة.

قال: الحمد لله رب العالمين، وصلواته على محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

قد اختصرت في هذا الكتاب «الانتصاف من الكشاف»، تصنيف الشيخ الإمام العالم الحبر المحقق الفاضل: ناصر الدين أحمد المالكي».

وجاء في مقدمة نسخة علي باشا التي رمزنا لها بـ(ع): «قال الإمـام العلامة علَم الـمحققين، السالك في الاعتـقاد منهج الحق الـمبين، السابـق وإن كان مـصلياً مجلّي المتقدمين، الجامع بين المعقول وقضايا الشرع المنقول بمعرفة كتاب الله الذي هو أصل كل أصول، وما خرج عنه لا حاصل ولا محصول، علَم الدين عبد الكريم بن علي الأَنصاري: الحمد لله رب العالمين، وصلواته على محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين، اختصرت في هذا الكتابِ الانتصافَ من الكشاف تصنيف العالم الفاضل ناصر الدين أَحمد المالكي...».

وجاء في مقدمة نسخة آيا صوفيا التي رمزنا لها بـ(ص) كما في مقدمة نسخة فاتح التي هي الأصل.

ـ وأما في البحث الخارجي فنجد أن كتب الفهرسة وعلى رأسها «كشف الظنون» قد نسبت الكتاب لعلَم الدين[١].

ونقل العلماء في كتبهم أقوالاً منسوبةً لعلَم الدين، فمنها ما قاله السيوطي في حاشيته المسماة «نواهد الأبكار وشوارد الأفكار»: «وأجاب الإمام علَم الدين العراقي في «الإنصاف» بأن قال: ما ذكره الزمخشري أصح؛ لأنه أمسّ وأخص بالمقصود»[٢].

ومن العبارات المشهورة التي نقلوها عن علَم الدين العراقي حرمة التسمية بأقضى القضاة وهي موجودة في كتابنا هذا في قوله: «قلت: الصواب ما ذكره محمود من منع الاتّصاف بأقضى القضاة؛ لأنه في معنى أحكم الحاكمين...».

ومن نقل ذلك عنه الزين العراقي في كتاب «طرح التثريب»[٣] فقال: «قال العلَم

---

(١) كشف الظنون ٢/ ١٤٧٥، وهدية العارفين ١/ ٦١٠.
(٢) نواهد الأبكار وشوارد الأفكار ١/ ٨٢.
(٣) طرح التثريب للعراقي٨/ ١٥٢.

العراقي: الصواب ما ذكره الزمخشري من منع الاتصاف بأقضى القضاة؛ لأنه في معنى أحكم الحاكمين».

وكذلك نقل العبارة نفسها عنه ابن حجر في «الفتح»[(١)] والأمثلة على ذلك كثيرة، وما ذكرته قبلاً يفي بالمقصود، وبناءً على ما تقدم يتبين أن هذا الكتاب هو لعلم الدين العراقي.

المبحث الثاني: تحقيق عنوان الكتاب:

وُجد بعضُ الاختلاف في عنوان الكتاب بخاصة في كتب الفهرسة والتراجم، فقد جاء في «كشف الظنون»[(٢)]: «كتاب الإنصاف» جعله حكماً بين «الكشاف» و«الانتصاف»، وقد ذكر في موضع قبل ذلك[(٣)] أن: «الانتصار للزمخشري من ابن المنيّر» كتاب غير «الإنصاف»، وتبعه في «هدية العارفين» على ذلك[(٤)]، وفي كلام ابن حجر ما يشير إلى ذلك إذ قال: ووضع كتاباً فِي الِانْتِصَار للزمخشري من ابْن الـمُنَيِّر، وعُوتِبَ على ذَلِك فَقَالَ: «هذا الكتاب رد الرَّد وكتاباً فِي التَّفْسِير، والظاهر أنَّ ابن حجر يشير إلى مضمون هذا الكتاب، وإن لم ينص على عنوانه»[(٥)]، ولا سيما بعد ملاحظة أنه لم يذكر «الإنصاف» ولا كتاباً غيره، وهذا ما نرجحه كما سيظهر بعد قليل.

وكان أقرب ما يُعتمَد عليه في تحقيق عنوان الكتاب ما أخبر به أبو حيان؛ لأنه تلميذ العراقي، قال الصفدي: «حدثني أبو حيان قال: وله اختصاص بتفسير الزمخشري، وصنف مختصراً في أصول الفقه، ورداً على القاضي ابن المنير المالكي في رده على

(١) فتح الباري ١٠/ ٥٩٠.
(٢) كشف الظنون ٢/ ١٤٧٥.
(٣) المصدر السابق ١/ ١٧٣.
(٤) هدية العارفين ١/ ٦١٠.
(٥) الدرر الكامنة ٣/ ٢٠١.

الزمخشري»[١]، ولكنه لم يذكر عنوان الكتاب، وكل من جاء بعد الصفدي[٢] ردّد كلامه.

والذي نراه أن كل ما مرّ سواء في عدم التنصيص على عنوان الكتاب، أو ما ذُكر له من أسماء متعددة إنما هو راجع لترددهم في اسم الكتاب بسبب أن معظم من ترجم له ذكر اسمه بالمعنى، وأشار إلى مضمون الكتاب وذلك يستلزم أنْ نعتمد في تحقيق عنوان الكتاب على نسخ المخطوطات التي بين أيدينا، فهي الباب الأول للوصول إلى الحقيقة.

ففي نسخة فاتح التي هي الأصل عندنا، ذكر العنوان هو «الإنصاف مختصر الانتصاف من الكشاف».

وفي نسخة علي باشا عنوان الكتاب: «الإنصاف في الجمع بين مباحث الكشاف والانتصاف».

وفي آيا صوفيا: «الإنصاف مختصر الانتصاف من الكشاف».

وفي نسخة الإسكندرية (ح): «الإنصاف مختصر الانتصاف».

وفي نسخة الإسكندرية (ق): «مختصر الانتصاف من الكشاف».

وفي النسخة الأزهرية (ز) لا يوجد عنوان، لأنها مبتورة البداية، ووُجد عليها بخط يد متأخر: «مختصر الانتصاف»، ونُسِبَتْ لابن هشام وهذا خطأ.

وهكذا فإنه بعد الرجوع إلى النسخ التي بين أيدينا نجد أن هناك اختلافات يسيرةً في العنوان، والمضمون واحد تقريباً، فالمشترك الأول بين هذه النسخ هو كلمة «الإنصاف» والجملة المشتركة «مختصر الانتصاف من الكشاف»، فيتحصل عنوان الكتاب هو: «الإنصاف مختصر الانتصاف من الكشاف»، وهذا الذي نرجحه لما سبق

---

(١) نكت الهميان في نكت العميان ١/ ١٧٨، وأعيان العصر وأعوان النصر ٣/ ١٣٩.
(٢) صاحب الوافي بالوفيات نفس كلام الصفدي؛ والوافي بالوفيات ١٩/ ٦٥.

بالإضافة إلى أن تقي الدين السبكي وهو من أفضل من ترجم للعلَم العراقي، ووالده هو أحد تلامذته قد نص على اسم الإنصاف فقال: «له في التفسير اليد الباسطة وصنف فيه «الإنصاف في مسائل الخلاف بين الزمخشري وابن المنيّر»[1]، وتبعه الداوودي[2] على ذلك، وأختم بالسيوطي؛ وهو أكثر من نقل عن هذا الكتاب وذلك يدل على اطّلاعه عليه بشكل كبير فقال: «وصنف «الإنصاف بين الزمخشري وابن المنيّر»[3]، فهذا يضيف دليلًا إلى ما ذكرته أن عنوان الكتاب هو «الإنصاف» وأما تتمة العنوان فهو أيضاً روايات بالمعنى، والذي يقوي ما رجحناهُ من تتمة العنوان بالإضافة إلى ما ذكرنا أيضاً الصيغة وما فيها من سجع، وعادة العلماء أنهم يميلون إليه وبخاصة في كتاب يمتلئ بالبلاغة ككتابنا هذا، فالخلاصة أن عنوان الكتاب الذي وصل إليه المحقِّقان هو «الإنصاف مختصر الانتصاف من الكشاف»، وأنّ ما ذُكر من أسماء أخرى هي للكتاب نفسه، فابن حجر لم يذكر إلا كتاباً واحداً كما وضّحت منذ قليل، ولم نجد أنَّ حاجي خليفة أو غيره ذكر أي تفصيل عن الكتاب الآخر الذي أشار إليه، وهذا يرجّح ما اخترناهُ، والله أعلم.

المبحث الثالث: دراسة النسخ الخطية:

اعتمدنا على ست نسخ للمخطوط في البحث وهي:

١ـ مخطوطة (فاتح) المحفوظة في المكتبة السليمانية باستنبول، وهي من نسخة كاملة واضحة رقم (٩٠/ ١٠٠ تفسير)، وهي ١٩٨ ورقةً، و٢١ سطراً، في كل سطر ١١ كلمةً تقريباً، قد نُسخت على يد محمد بن أحمد بن محمد بن الحسين الأشعري سنة (٧١٤ هـ)، وهي مقروءة على المؤلف، وعليها علامة وقف هكذا: «واقف هذا الكتاب محمد أفندي على الطلبة في جامع الشيخ زادة»، جعلناها الأصل

(١) طبقات الشافعية الكبرى ١٠/ ٩٥.
(٢) طبقات المفسرين ١/ ٣٤٠.
(٣) حسن المحاضرة ١/ ٤٢١.

ونُشير إليها أثناء البحث بالأصل، وقد اخترناها لكونها أقرب النسخ إلى زمن المؤلف، وهي مقروءة عليه.

٢ـ مخطوطة (علي باشا) وهي محفوظة بالمكتبة السليمانية رقم، (٤٠ تفسير) وهي ١٦٢ ورقةً، و٢٥ سطراً، في كل سطر ١٢ كلمةً تقريباً، ونُسخت على يد محمد ابن عبد الرحمن بن علي بن خضر بن يوسف بن مسعود الدمشقي وعُرف بابن الكوفي سنة (٧٣٥هـ)، وعليها علامة تملك ووقف، ورمزنا لها بـ(ع).

٣ ـ مخطوطة (آيا صوفيا): وهي محفوظة في المكتبة السليمانية في إستنبول، رقم (٤٧٠١ تفسير)، وهي ١٤٠ ورقةً، و٢٤ سطراً، وفي كل سطر ١٢ كلمةً تقريباً، وعليها تملكات ووقفٌ سلطَاني في الحرمين الشريفين، ونُسخت على يد يحيى ابن عبد الوهاب ابن عبد الرحمن، وتاريخ نسخها (٧٩٣ هـ)، وهي مقروءة على المؤلف سنة (٦٩٢هـ)، ورمزتُ لها بـ(ص).

٤ـ مخطوطة الإِسكندرية، ومصدرها الخزانة الحسينية (٣٥٢٨)، وهي محفوظة في مكتبة الإسكندرية برقم (٣٠ف ـ نج٢٠٦)، وهي ١٧٩ ورقةً، و٢٥ سطراً وفي كل سطر ١٥ كلمةً تقريباً، والخط مغربي، وعليها عدة تملكات أيضاً، واسم الناسخ أبو العباس أحمد بن علي، ورمزنا لها بـ(ح).

٥ـ مـخطوطة الإسكندرية وهي محفوظة في مكتبة الإِسكندرية، وهي ١٤٩ ورقةً، «٢٧» سطراً، في كل سطر «١٢» كلمةً تقريباً، كُتب عليها: من وقف شيخنا الشيخ محمد بدير على أولاده ثم على طلبة العلم بالمسجد الأقصى، ورمزنا لها بـ(ق).

٦ـ مخطوطة الأزهرية، وهي محفوظة في المكتبة الأزهرية، وهي مبتورة البداية، ١٥٠ ورقةً، ابتداءً من سورة النساء، وهي ٢٣ سطراً، وفي كل سطر ١١ كلمةً تقريباً، وكُتب عليها بخط متأخّر أنها لابن هشام وهو خطأ، ورمزنا لها بـ(ز).

صور بعض نسخ الكتاب المخطوطة

نسخة فاتح الورقة الأولى المرموز لها بالأصل

عنهم ما نقل الشيخ على جهل أشهل من فعله مع العلم وهم لو طلبوا عذرًا لم يجدوه كذلك قال موسى
فعلتها إذًا وأنا من الضالين قال محمود التثريب اللوم واليوم منصوب بالتثريب أو
بالعامل في عليكم من الاستقرار أو بيغفر والمعنى لا أثربكم اليوم الذي هو مظنة التثريب فما
ظنكم بما بعده قال أحمد هذا المعنى يتوجه على الإعراب الأول ويقوي الأخير قوله يا أبانا
استغفر لنا ذنوبنا وقوله سوف أستغفر دليل على أنهم كانوا في عهدة الذنب ولو
كان معلقًا بيغفر لقطعوا بالغفران بإخبار الصديق ويحتمل أن يكونوا قطعوا بمغفرة
ما يرجع إلى حقه دون حق الله قال محمود استيئاس الرسل من النصر
وظنوا أن أنفسهم كذبتهم حين حدثتهم أنهم ينصرون وانقطع رجاؤهم لقولهم
رجاء صادق وكاذب والمعنى أن تأخر النصر قد تطاول حتى استشعروا القنوط وتوهموا
أن لا نصر في الدنيا فجاءهم نصرنا من غير احتساب قال أحمد والذي يلزم أن يكون الله وعدهم
النصر في الدنيا بل ظنوه لا عن وحي قال محمود وعن ابن عباس ظنوا حين ضعفوا وغلبوا
أنهم أخلفوا ما وعدوا من النصر وكانوا بشرًا وتلا قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول
والذين آمنوا معه متى نصر الله الآية فإن صح فقد أراد بالظن الوسوسة أما الظن الذي هو
ترجيح فمعاذ الله وقيل وظن المرسل إليهم أن الرسل قد أخلفوا قال أحمد هذا
حسن ينتظم القرائن لأن ظن الأمم كذب رسلهم تكذيب لهم فيؤدي مؤدى قراءة التشديد
ومن سورة الرعد قال محمود وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
حال بمعنى ظالمين لأنفسهم بأن يريد السيئات المكفرة لمجتنب الكبائر أو الكبائر بالتوبة
أو المغفرة الستر والإمهال قال أحمد الوعد على الطلاقة وما عدا الشرك غفرانه إلى
المشيئة والزمخشري يؤول لأجل عقيدته في وعيد العصاة قال محمود إن قلت
القياس أن يقال ومن هو سارب حتى يتناول معنى الاستواء المستخفي والسارب وإلا
فقد تناول واحدًا مستخفيًا ساربًا قلت هو عطف على مستخف لا على من في معنى
الاثنين كقوله نكن مثل من يا ذئب يصطحبان فإنه قيل سواء منكم اثنان مستخف وسارب
والضمير له مردود على من أسر القول ومن جهر به ومن استخفى وسرب قال
أحمد مقتضى السؤال أن الآية عطفت إحدى الصفتين على الأخرى ومقتضى الجواب عطف
أحد الموصوفين على الآخر ويحتمل أن يكون الموصول محذوفًا وصلته باقية أي ومن هو مستخف

نسخة فاتح آخر سورة يوسف

قال أحمد لا يستقيم على قاعدة القدرية التي يدخل تحت هذه
الاستعاذة الأمر الشر لما يعتقده خالقا لأفعاله وما هو غير فاعل
البتة فالمعوذات إنما ما يفعله الله تعالى بعباده من المحن والبلايا وغير
ذلك فلا لأنه يعتقد أن الله لا يخلق أفعال الحيوانات لأنها شر
كلها تفريعا على قاعدة الصلاح والأصلح التي وضح فسادها حتى حرف
عن القدرية فقال من شر ما خلق وجعل بابا فيه
النفاثات في العقد اللاتي ينفثن في العقد ويعقدن على الخيوط ولا تأثير
لذلك إلا إذا كان إطعام شيء ضار أو أشامه أو سقيه لكن الله قد
يفعل عند ذلك فعلا على سبيل الامتحان قال أحمد القدرية ينكرون
السحر والكتاب والسنة واردة بوقوعه والأمر بالتعوذ منه دليل
عليه وقد سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم في مشط ومشاطة وجف
طلعة ذكر والحديث مشهور ثم قال محمود ومعنى الاستعاذة
من الاستعاذة من إثمهن أو فتنهن للناس أو أريد النساء الكادات
شبههن بالسحر قال أحمد لو قيل يختص عن هذا العقدة من يدع النمائم
الناس قال محمود هو رب كل شيء وإنما قال برب الناس في الاستعاذة
فقط من شر الموسوس إليه كأنه قال أعوذ من شر الموسوس إلى الناس بربهم
الذي يملك أمرهم وهو إلههم ومعبودهم كما يستعيذ المولى إذا اعتراه خطب
بسيده قال أحمد وفي التخصيص حسن كلاغة الاستعطاف فإنه يعد
إتمام والله سبحانه أعلم كمل مختصر الإنصاف من الكشاف في الرابع والعشرين
من شهر رمضان المعظم عام أربع عشرة وسبع مائة على يد العبد الفقير إلى الله
تعالى محمد بن أحمد بن محمد بن الحسن الأشعري عفا الله عنه وعن والديه ولمؤلفه والمسلمين
والحمد لله وحده وصلواته على سيدنا محمد نبيه وعلى آله وصحبه وسلم
تسليما كثيرا إلى يوم الدين

نسخة فاتح الورقة الأخيرة

نسخة علي باشا الورقة الأولى والمرموز لها بـ(ع)

104

من البحر وكانوا بشرا وكذا قوله وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا
معه متى نصر الله الآية فإن صح هذا فقد أراد بالظن الوسوسة ولما الظن
الذي هو الترجيح فمعاذ الله قال محمود وقيل وظن المرسل إليهم أن
الرسل قد أخلفوا قال أحمد وهذا أحسن ينتظم القرآن لأن ظن الأمم كذب
رسلهم يكذبهم فهو يؤدي قراءة التشديد

ومن سورة الرعد قال محمود

لذو مغفرة للناس على ظلمهم موضع على ظلمهم الحال يعني ظالمين لأنفسهم أن يريد
السيئات المكفرة باجتناب الكبائر أو الكبائر بالتوبة أو المغفرة الستر والإمهال
قال أحمد الوعد على إطلاقه وما سوى الشرك غفرانه إلى المشيئة
والزمخشري يؤول لأجل عقيدته في وعيد العصاة قال محمود وإن قلت
القياس أن يقال ومن هو سارب حتى يتناول معنى الاستواء المستخفي والسارب
وإلا فقد تناول واحدا مستخفيا ساربا قلت هو عطف على مستخف
لا على من في معنى الاثنين كقوله نكن مثل من يا ذئب يصطحبان كأنه قيل
سواء منكم اثنان مستخف وسارب وضمير له مردود على من أسر ومن جهر
ومن استخفى ومن سرب قال أحمد مقتضى السؤال أن الآية اقتضت
عطف إحدى الصفتين على الأخرى ويقتضي الجواب عطفا على الموصوف على الآخر
ويحتمل أن يكون الموصول محذوفا وصلته باقية أي ومن هو مستخف بالليل
ومن هو سارب بالنهار وحذف الموصول المعطوف وبقاء صلته شائع ومنه
قوله تعالى وما أدري ما يفعل بي ولا بكم لأن الجملة الثانية لو عطفت على
صلة الأولى لم يكن لدخول حرف النفي معنى وقول حسان
فمن يهجو رسول الله منكم ويمدحه وينصره سواء

أمن يمدحه وينصره

نسخة علي باشا آخر سورة يوسف

ومن سورة الفلق قوله تعالى من شر ما خلق قال محمود معناه من شر ما يفعله
المكلفون من المعاصي والمآثم ومضارة بعضهم بعضا من ظلم وبغي ومن شر
ما يفعله غير المكلفين منهم من اللسع والعض والافتراس كالسباع وما وضعه
الله تعالى في الموات كالإحراق للنار والقتل للسم ونحوه قال احمد الاسعد على
قاعدة التي تدخل بها يستعاذ منه بهذه الاستعاذة الاصرف لشر لما تعتقده
خالقا لا فعاله او لما هو غير حال طلبته كالموات ما ما تفعله الله تعالى بعباده من
المحن والبلايا ونحو ذلك فلا لانه تعتقد ان الله تعالى الخالق [illegible] الحيوانات لانها شيء
كلها تجري على قاعدة الصلاح والاصلح التي وضع [illegible] حتى حرق بعض العقول
نعوذ من شر ما خلق وجعلها نافية قوله تعالى ومن شر النفاثات في العقد
قال محمود هن اللاتي ينفثن في العقد ويعقدون على الخيوط [illegible]
ازاله الطعام شيء [illegible] للواته سبحانه وتعالى لم يفعل عند ذلك
[illegible] بسبيل الامتحان قال احمد القدرية ينكرون السحر والحال في السنة
واردات [illegible] والامر المعوذ منه وقد سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم في مشط
ومشاطة [illegible] والحديث مشهور نقله محمود ومعنى الاستعاذة
من الاستعاذة من اثمهن ومن فتنتهن للناس [illegible] شبه
[illegible] السحر قال احمد هذا من الطراز الاول ولو فسر [illegible]
من بعض النفاثات ومن سورة الناس قوله عز وجل قل اعوذ برب الناس
قال محمود ان الله تعالى رب كل شيء وانما خص الناس من بين المربوبين
بالذكر لان الاستعاذة وقعت من شر الموسوس لهم فانه قال اعوذ من شر الموسوس الى
الناس بربهم الذي يملك امرهم وهو الههم ومعبودهم كما يستغيث المولى
اذا اعتراه خطب بسيده قال احمد وفي التخصيص جري على عادة الاستعطاف
فانه تعالى [illegible] والله عز وجل اعلم [illegible] تم الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه
وكان الفراغ من نسخه يوم الاثنين سابع عشر [illegible] سنة [illegible]
[illegible] السعدي [illegible] على يد العبد الفقير الى الله تعالى [illegible]
محمد بن عبد الرحمن بن علي بن [illegible] يوسف بن [illegible] عرف بابن الكوفي
الحمد لله رب العالمين [illegible] على سيدنا محمد [illegible] وصحبه اجمعين

نسخة علي باشا الورقة الأخيرة المرموز لها بـ(ع)

كتاب الإنصاف مختصر الانتصاف

تأليف الشيخ علم الدين العراقي

رحمه الله عليه

نسخة الإسكندرية الورقة الأولى المرموز لها بـ(ح)

كتاب الانصاف مختصر الانتصاف وهو المجلد الأول من الكشاف

تأليف سيدنا وشيخنا الإمام العالم العلامة أفضل المتأخرين لسان البحث علم الدين خاتم المجتهدين قطب العلماء الناموس قاضي قضاة ثغر الإسكندرية العراقي رحمه الله

المحروس ناصر الملة والدين أحمد عرف بابن المنير أمطر الله على ضريحه غيث فضله ونفحه بعلمه وعمله المقدم والمؤخر

اختصره شيخنا الإمام العالم العلامة علم المحققين السالك في الاعتقاد منهج الحق المبين السابق وإن كان مصليا المجلي المتقدم بين الجامع بين المعقول وقضايا الشرع المنقول ... الله عز وجل

الذي ... أصول ... عنه فلا حاصل له ولا محصول علم العلماء والدين عبد الكريم ابن الشيخ الإمام ... أبي الحسن علي الأنصاري الشافعي عرف بالعراقي حفظه الله علوم الشريعة

لحفظه بمحمد وآله وصحبه

نسخة آيا صوفيا الورقة الأولى المرموز لها بـ(ص)

هذا مختصر الإنصاف ولعله لابن هشام

تعلم إخفاء ومن سورة النساء قال محمود وخلق منها زوجها
يحتمل أن يعطف على محذوف أي من نفس واحدة أنشأها وخلق منها
وحذف لدلالة المعنى عليه ويجوز أن يعطف على قوله خلقكم ويكون
الخطاب بيا أيها الناس للذين بعث إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
أي خلقكم من نفس واحدة من جنس المفرع منه قال أحمد إنما قدر
المحذوف أولا لأجل أن الخطاب عاما لأنه لو أراد لجاز قوله وبث منهما
تكرار القول بخلقكم وهو معطوف عليه لا يصلح أن يكون بيانا له أما
وهو معطوف على المقدر فذلك المقدر وإن صفة والمعطوف عليه
داخل في حكم البيان ولا يلزم التكرار والوجه الثاني لخصوص الخطاب
قال محمود وآتوا اليتامى يجوز أن يراد باليتامى الصغار [illegible]
بالعباس واليتم هو الانفراد عن الآباء وحقه الوقوع على الصغار
والكبار لكن غلب في الكبير ويجوز أن يسموا يتامى لقرب عهدهم
إذا بلغوا اليتم إشارة إلى أن لا يؤخر دفع أموالهم إليهم عن حد البلوغ
ولا يمطلوا عن الرشد قبل أن يزول عنهم اسم اليتم والصغار قال
أحمد ويقوي الأول قوله بعدها بآيات وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا
النكاح فإن اسم الأيتام أولى لحفظها عليهم والثانية للإيتاء الحقيقي
عند البلوغ والرشد ويقويه قوله عقيبه ولا تتبدلوا الخبيث
بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم لأنه تأديب للوصي ما دام
المال في يده وعلى الوجه الآخر يكون معنى الآيتين واحدا خلصه
من التكرار أن الأولى مجملة والثانية مبينة بالبلوغ والرشد قال
[illegible]



نسخة المكتبة الأزهرية وهي منقوصة الأول والورقة الأولى
من أول سورة النساء والمرموز لها بـ(ز)

مختصر الانتصاف من الكشاف

... يوم عاشوراء ... في يوم عاشوراء ست ركعات
بتسليمة واحدة وتقرأ بعد الفاتحة والشمس وضحاها والضحى
والليل والإخلاص والمعوذتين ... وقل يا أيها الكافرون
... مرات ثم إذا سلم يدعو بهذا الدعاء فإنه يستجاب له
بسم الله الرحمن الرحيم اللهم اجعلني ممن دعاك فأجبته وآمن بك
فهديته ... في طاعتك ... فكفيته وافتقر
... اللهم ... في الخيرات ... قلوب
... اللهم إني أسألك الإيمان وأسألك القصد من الرزق
... في الدنيا ...
... اهـ

نسخة الإسكندرية الورقة الأولى المرموز لها بـ(ق)

المبحث الرابع: وصف الكتاب إجمالاً ومنهج المؤلف:

يجد المتتبع لكتاب الإنصاف من نظرة أولية أن المؤلف قد بناه على مقدمة مختصرة بيّن فيها منهجه في الاختصار، ثم شرع بالمقصود مباشرةً فسار على ترتيب السور في المصحف دون أي تبويبات أخرى، فجاء كلامه سرداً دون فصول وأبواب، وبعدها مباشرةً بدأ باختصار كلام الزمخشري مشيراً إليه بـ (قال محمود)، وجاء بعده بكلام ابن المنيّر مختصراً أيضاً وأشار إليه بـ (قال أحمد)، وإذا أراد التعليق عليهما فيقول: (قلتُ)، ليظهر الفصل بين كلامه وكلامهما.

ولعلَّ أبرز مواضيع الكتاب تمحوره حول الرد على المعتزلة[1]؛ وهم فرقة من القدرية خالفوا قول الأمة في مسائل من العقيدة، واختصوا بمنهج لهم في علم الكلام قائم على النظر العقلي ولو كان على حساب النصوص.

ومن الملاحظ أيضاً أن اختصار العراقي كان غالباً بالمعنى، ويظهر ذلك جليّاً من خلال المقارنة بين عبارة العراقي التي كان في اختصارها بعض الخلل، وبين بعض النصوص التي اضطررت لنقلها من الكشاف أثناء البحث لتتضح العبارة، وليُفهم المراد منها.

هذا، ويُعدُّ كتاب الإنصاف مختصراً لكتاب الانتصاف الذي رد فيه ابن المنيّر على «الكشاف»، وهو في الوقت نفسه من كتب المحاكمات العلمية فقد أنصف مؤلفُهُ الزمخشريَّ من ابن المنيّر، وعرض فيه مسائل متعددةً، بدءاً من أهم القضايا الإسلامية

---

(١) المعتزلة: أصحاب واصل بن عطاء الغزالي، اعتزل مجلس الحسن البصري عندما قال: لا أقول: إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر، مطلقاً بل هو في منزلة بين المنزلتين؛ لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى إسطوانة في المسجد فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، وتابع على ذلك عمرو بن عبيد فسُمّيا وأصحابهما معتزلة. التعريفات باب الميم ص٢٢٢، والملل والنحل ١/ ٤٨.

وهي العقيدة، مروراً بالمسائل النحوية، والفقهية، والنكت البيانية، واللغوية، وقد نُوقشت هذه المسائل مناقشةً علميةً.

و يمكن الإشارة إلى منهج المؤلف على النحو الآتي:

١ـ بدأ المؤلف بمقدمة على عادة المؤلفين وضح فيها ما انتهجه في الكتاب، وجاءت مختصرةً، موجزةً كحال الكتاب، وبيّن فيها أنه اختصر كلام الزمخشري وابن المنيّر لسهولة الرجوع إليه، وقد قال في ذلك: قد اختصرت في هذا الكتاب «الانتصاف من الكشاف»، تصنيف الشيخ الإمام العالم الحبر المحقق الفاضل: ناصر الدين أحمد المالكي، وحذفت منه ما وقعت الإطالة به من نقل كلام الزمخشري على وجهه من غير كلام عليه، إعجاباً به واستحساناً له، فإن النُّسَخ منه موجودة، فبيّن بذلك الغرض من التأليف وهو الاختصار للانتصاف.

٢ـ حذف ما كان من سباب من الزمخشري لأهل السنة، وما قابله به ابن المنيّر من السبِّ أيضاً. فقال: وحذفت..... وما قابل به سبَّه الزمخشري في سَبِّه أهل السنة بمثلها.

وهذا بيان منه أن السبّ لا يليق بأهل العلم وإن كانوا على خصومة.

٣ـ اقتصر على العقيدة الصحيحة وما يتعلق بها من دليل، وهو من أهم مقاصد الكتاب؛ لأن الردَّ على عقيدة المعتزلة وبيان عقيدة أهل السنة هو السبب الرئيس من تأليف «الانتصاف» الذي هو أصل هذا المختصر، وقد أشار إلى ذلك في قوله: «مقتصراً على العقيدة الصحيحة، وما يتعلق بالآية منها من دليل، أو حملٍ على تأويل».

٤ـ شرط على نفسه أن لا يترك فائدة من فوائد الأصل إلا وأتى عليها، وقد وفىّ بهذا الشرط في الغالب وما تركه من مسائل موجودة في «الانتصاف» لم يأتِ على ذكرها لا تؤخذ عليه، فإنه لم يلتزم باستيعابها، قال: «ولم أَدَعْ شيئاً من معاني الكتاب المذكور ولا من فوائده ونكته».

٥ـ ما كان موافقاً عليه ومستحسناً له من الأقوال سكت عنه، وما لم يوافق عليه أو له إيراد أو توضيح أو زيادة عليه، بيّن وجه الاعتراض وموضع الخلل، وهي تعليقاته التي صدّرها بقوله: «قلتُ»، وقد أشار إلى ذلك بقوله: «فما وافق منه الصواب أبقيته بحاله، وما خالف ذلك بيَّنتُ وجهَ ضعفه واختلاله».

المبحث الخامس: مصادر المؤلف في الكتاب:

اعتمد المؤلف في كتابه هذا على عدة مصادر رجع إليها ونقل عنها، وهي كما يأتي:

١ـ تفسير البغوي: كما يظهر في تعليق العلَم العراقي المرقم (٨).

٢ـ المحصول للرازي: تعليق رقم (٢٥).

٣ـ ري الظمآن: تعليق رقم (٨٣).

٤ـ الكشاف: تعليق رقم (٦٣) و(٨٣).

٥ـ المهدوي: تعليق (٣٦) و(٤٣).

٦ـ صحيح البخاري: كما في تعليق (٧٩).

٧ـ صحيح مسلم: تعليق (٣٥).

٨ ـ العز بن عبد السلام: ولعله أخذ ذلك عنه شفاهاً تعليق (٢٩).

٩ـ الغَزْنوي: كما جاء في ص٣٤٤ وذلك أثناء تلخيصه لكلام أحمد.

المبحث السادس: نماذج من أبرز قضايا الكتاب (دراسة موضوعية):

أـ مسائل التفسير وعلوم القرآن:

ـ تضعيف القراءة بالاجتهاد وقواعد النحو: وهي مسألة خطيرة لما يترتب

عليها من آثار، وقد اتجه لهذا المنحى بعض المفسرين ومن بينهم الزمخشري في مواطن من «الكشاف»، ومن ذلك ما جاء في هذا المختصر قوله: وقرأ ابن عامر: ﴿قتلُ أولادَهم شركائهم﴾ [الأنعام: ١٣٧]، بنصب الأولاد وخفض الشركاء[1] على إضافة القتل إلى الشركاء، والفصل بينهما بغير الظرف بشيء لو كان في الشعر ضرورةً لكان سمجاً مردوداً، كما سُمِّج ورُدَّ:

زجَّ القلوصَ أبي مزاده

فكيف به في الكلام المنثور، فكيف في القرآن المعجز بنظمه، وإنما حمله على ذلك أنه رأى في بعض المصاحف ﴿شركائهم﴾ مكتوباً بالياء.

وقد ذهب إلى ذلك في هذا الموطن أيضاً غيرُ واحد من المفسرين والنحويين، كابن عطية ومكي بن أبي طالب والبيضاوي وابن جني والنحاس والفارسي، فضعّفوا قراءة ابن عامر للفصل بين المضاف وهو ﴿قتل﴾ والمضاف إليه وهو ﴿شركائهم﴾ بالمفعول وهو ﴿أولادهم﴾، وزعموا أن ذلك لا يجوز في النثر.

وقد ردَّ ابن المنيّر على الزمخشري في ذلك رداً طويلاً فمما قاله: «نبرأ إلى الله وأُبرِّئ حملة كتابه وحفظة كلامه عما رماهم به، فلقد ركب عمياء، وجعل القراءة اجتهاداً واختياراً لا نقلاً واستشهاداً، وجعل مستنده ما وجده مكتوباً، وجعل له مندوحةً بجر الأولاد بدلاً، وجعل قراءته سمجةً في الشعر، ونحن نعلم أن هذه القراءة قرأها النبي ﷺ على جبريل كما أنزلها عليه، وبلغت إلينا بالتواتر عنه؛ فالوجوه السبعة متواترة عن أفصح من نطق بالضاد جملةً وتفصيلاً؛ فلا مبالاة بقول الزمخشري ولا أمثاله، ولولا عذر أن المنكِر ليس من أهل علم القراءة والأصول، لخيف عليه الخروج من ربقة الإسلام بذلك.

---

(١) ابن عامر من القراء السبعة، والقراءة متواترة، غيث النفع في القراءات السبع ص٢٢٣، وشرح طيبة النشر ١/ ٢٢٩.

ثم هو مع ذلك في عهدةٍ منكرةٍ وزلةٍ خطرةٍ، والذي ظن أن تفاصيل الوجوه السبعة فيها ما ليس متواتراً غالط، ولكنه أقل غلطاً من هذا، فإن هذا جعلها موكولةً إلى الآراء ـ ولم يقل ذلك أحد من المسلمين ـ ظناً منه اطّراد الأقيسة النحوية التي يَجزِم برد ما خالفها».

وقد أقره على ذلك العلَم العراقي، ثم فصّل ابن المنيّر في الرد على الزمخشري من حيث اللغة في كلام طويل.

وأضيف إلى ما ذكره أنَّ ما نفَوه هم أثبته غيرهم، قال الحافظ السيوطي في جمع الجوامع: «مسألة: لا يُفصل بين المتضايفين اختياراً إلا بمفعوله وظرفه على الصحيح، وجوّزه الكوفيون مطلقاً، قال في شرحه «همع الهوامع»: «تِبعاً لابن مالك وغيره: وحُسْنه كون الفاصل فضلةً فإنه يصلح بذلك لعدم الاعتداد وكونه غير أجنبي من المضاف أي لأنه معموله، ومقدار التأخير؛ أي: لأن المضاف إليه فاعل في المعنى. انتهى»[1].

والأمر الأهم في هذه المسألة أنه لا يجوز بأي حال من الأحوال الطعن على القراءات المتواترة بوجه من وجوه النحو، فهو توجه خطير زلت فيه أقدام بعض العلماء.

قال الصبّان[2]: لمّا تبع الزمخشري مذهبهم ـ أي: البصريين ـ ردَّ قراءة ابن عامر ولا عبرة بردِّه مع ثبوتها.

وقال ابن مالك في «الكافية الشافية»[3] وهو يستشهد على الفصل بين جزأي الإضافة:

وعمدتي قراءة ابن عامر   وكم لها من عاضد وناصر

(١) همع الهوامع ٢/ ٥٢٤.

(٢) حاشية الصبان ٢/ ٤١٧.

(٣) شرح الكافية الشافية ١/ ٤١.

ومعنى كلامه أن تقرير القواعد يكون على القراءات المختلفة للقرآن الكريم لا العكس.

قال الداني[(١)]: «وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل، وإذا ثبتت الرواية لم يردها قياس عربية ولا فشو لغة لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها»[(٢)].

ب ـ المسائل العقدية:

لا شك أن العقيدة أخذت الحيز الأكبر من الكتاب لكونه يتعلق بالكشاف الذي حشد فيه الزمخشري كل قوته حتى اللُّغوية منها للتدليل على عقيدة الاعتزال التي يَدين بها، وكان له ابن المنيِّر بالمرصاد حتى ولو لمح احتمالاً من عبارته وإن كان بعيداً ينبه عليه حرصاً منه على تعرية عقيدة الاعتزال التي لا يرتضيها أهل السنة؛ ولذلك كثرت مسائل العقيدة في هذا الكتاب، وسنقف على أهم ما ورد منها، وهي ما عرف بالأصول عند المعتزلة:

١ ـ التوحيد: قال محمود: وكرر: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨] لأنه توحيد، و: ﴿قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ تعديل، فقد آذن أن ما عدا التوحيدَ والعدل ليس عنده في شيء من الدين.

قال علَم الدين العراقي: القدرية يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد، وقد حمل الآية على البناء على معتقده اتباعاً لهواه.

---

(١) الإمام الحافظ المقرئ عالم الأندلس أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن سعيد بن عمر الأموي الأندلسي القرطبي ثم الداني، ويعرف قديماً بابن الصيرفي مصنف «التيسير» و«جامع البيان» وغير ذلك توفي سنة (٤٤٤هـ) سير أعلام النبلاء٣١/ ٣١٧.

(٢) الإتقان للسيوطي ١/ ٢٥٩.

أقول: قد يقول قائل: إن التوحيد هو أصل الدين عند جميع المسلمين، فلماذا قلنا: هو من أصولهم؟ والجواب: إن المعتزلة يخالفون أهل السنة في مفهوم التوحيد وذلك من خلال:

ـ إنكار الصفات: نفت المعتزلة جميع صفات الله وأوَّلُوا الآيات الواردة في ذلك ظناً منهم أن تعدد الصفات يؤدي إلى تعدد القدماء.

قال أحمد: وفي قوله: «لا تعلق لذات القادر به»، إشارة منه إلى نفي الصفات، وأنه قادر لا بقدرة بل بذاته، وهو مذهب المعتزلة.

ـ القول بخلق القرآن:

المعتزلة مجمعون على القول بخلق القرآن وأنه محدث ويوضّح القاضي عبد الجبار عقيدة المعتزلة فيقول: «وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله ووحيه، وهو مخلوق محدث»[(١)]، ومن أهم الأدلة التي استدلوا بها قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦]، والقرآن شيء فهو داخل في عموم هذه الآية ولا دليل يوجب إخراجه من هذا العموم، وهذا مخالف لما ذهب إليه أهل السنة والجماعة قال البغدادي: «وأجمعوا على أن كلام الله عز وجل صفة له أزلية، وأنه غير مخلوق ولا محدث ولا حادث»[(٢)]، وقال أبو يعلى: «القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، كيف قُرئ، وكيف كُتب، وحيث يُتلى في أي موضع كان، والكتابة هي المكتوب، والقراءة هي المقروء، والتلاوة هي المتلو، وكلام الله قديم غير مخلوق على كل الحالات»[(٣)]، وإن كان الأشاعرة قد فصّلوا في هذا، قال الغزالي: «وأما القرآن، فقد يُطلق ويُراد به المقروء، فإن أُريد به ذلك فهو

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٥٢٨.
(٢) الفرق بين الفرق ١/ ٣٢٥.
(٣) الاعتقاد لأبي يعلى ١/ ٢٤.

قديم غير مخلوق وهو الذي أراده السلف رضوان الله عليهم بقولهم: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق؛ أي: المقروء بالألسنة، وإن أريد به القراءة التي هي فعل القارئ ففعل القارئ لا يسبق وجود القارئ، وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث»(١).

وبالجملة: أهل السنة لا يقولون إلا أن القرآن كلام الله غير مخلوق، ويتورعون حتى عند التفصيل الذي ذكره الغزالي عن إطلاق أن القرآن غير مخلوق، ولو كان قصدهم القراءة؛ لأن ما ذكروه هو على معنى يخالف المعتزلة أولاً؛ ولأن بدعة القول بخلق القرآن، التي أول من أثارها المبتدعة وبخاصة المعتزلة منهم؛ سببت فتنةً عظيمةً في الأمة وآثاراً ليست بالهيّنة كما هو معلوم.

ـ إنكار رؤية الله في الآخرة: من أسس عقيدة المعتزلة وجوب نفي الرؤية؛ ولذلك تجد الزمخشري لا يفوّت فرصةً في أيّة آية، ليدلّل على ذلك، بل ويُشنِّع ويُبدِّع ويُكفِّر من يعتقد خلاف ما يعتقدونه، ومما قاله في ذلك: «وفيها(٢) دليل على أن من ذهب إلى تشبيهٍ أو ما يؤدي إليه كإجازة رؤية أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام».

وردَّ عليه أحمد فقال: «صرَّح بخروج أهل السنة من ربقة الإسلام، وما نقم منهم إلا أن صدَّقوا بوعد الله المؤمنين على لسان رسول الله ﷺ «بأنهم يرون ربهم كما يرون القمر ليلة البدر، وأنهم لا يضامّون في رؤيته»(٣)، وأنهم لم يجعلوا خالقاً غير الله بخلاف قوم يجحدون الرؤية، فكان ذلك سبب حرمانهم إياها، ويجعلون

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ١/ ٧٤.

(٢) الضمير راجع هنا إلى الآية التي ذكرها محمود قبل ذلك وهي: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨].

(٣) البخاري مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر رقم (٥٥٤)، ومسلم في المساجد باب فضل صلاتي الصبح والعصر (٦٣٣).

أنفسهم الخسيسة شريكةً لله في مخلوقاته على خلاف مشيئته، ولو نظر بعين الإنصاف إلى جهالة القدرية وضلالها لانبعث إلى حدائق السنة وظلالها، ولتزحزح عن مزالق البدعة ومزالِّها، ولكن كره الله انبعاثهم ليعلم أي الفريقين أحق بالأمن والدخول في أولي العلم، اللهم ألهمنا على إتباع السنة شكرَك ولا تؤمِّنّـا مكرَك».

ومن شُبههم في منع الرؤية قول الزمخشري: «في قوله تعالى: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥] لما سألوه ما لا يجوز من الرؤية التي توجب أن يكون المرئي جسماً أو عرضاً عوقبوا بالصاعقة».

وأما أهل السنة؛ فيعتقدون رؤية الله في الآخرة حقيقةً كما لا يضامون في رؤية القمر ليلة البدر، وإن كان بينهم اختلاف في إمكانية ذلك في الدنيا، كما نجد في مواضع الاختلاف بين ابن المنيّر والعلَم العراقي.

قال أحمد: المعاقبة وقعت على طلب الرؤية في الدنيا، وهي ممتنعة في الدنيا عندنا وعندهم، وكان موسى ومن آمن به قد علموا ذلك لما سأل ومُنع، كما دلت عليه سورة «الأعراف»[1]، فلما ألحوا في طلب ما مُنعوا منه عُوقبوا بالصاعقة، وكيف يجهل موسى ﷺ امتناع الرؤية وتعرفها المعتزلة؟

قال علَم الدين العراقي: «الصواب أن رؤية الله تعالى ممكنة في الدنيا أيضاً، وقد زعم جماعة من الصحابة والتابعين أن رسول الله ﷺ، رأى ربه ليلة المعراج بعينَي رأسه، وإن أنكرت ذلك عائشة رضي الله عنها، فكيف يثبتون لله شيئاً يستحيل وقوعه، ولأن الممكن لا يفترق حاله في إمكانه بين زمان وزمان، وإذا كانت الرؤية ممكنةً في الآخرة كانت ممكنةً في الدنيا».

---

(١) قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

والخلاصة أنَّ أهل السنة يثبتون رؤية الله في الآخرة على الحقيقة من غير تأويل، ويسلِّمون بذلك دون كيفية، ويتلقّون الأحاديث الصحيحة الواردة بالقبول، ومنها حديث الصحيحين؛ عن جرير بن عبد الله، قال: كنا عند النبي ﷺ، فنظر إلى القمر ليلةً ـ يعني البدر ـ فقال: «إنكم سترون ربكم، كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا»، ثم قرأ: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ﴾ [ق: ٣٩]، وغيره من الأحاديث، قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: «وأما الصحابة، والتابعون، وأئمة الإسلام الـمعروفون بالإمـامة في الدين، كمـالك، والثـوري، والأوزاعي، والليث بن سعد، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبي حنيفة، وأبي يوسف، وأمثال هؤلاء، وسائر أهل السنة والحديث كلهم متفقون على إثبات الرؤية لله تعالى، والأحاديث فيها متواترة عن النبي ﷺ عند أهل العلم بحديثه»[١] وثمّة تفاصيل أخرى ذكرناها في البحث.

٢ ـ **العدل**: ومرادهم أن أفعال الله كلها حسنة، ولا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه.

ولذلك خالفوا أهل الحق في أمور منها:

ـ **إنكار خلق الله أفعال العباد**: وإنما أنكروا خلق الله أفعال العباد، من أجل أن ينزهوه في زعمهم عن الظلم والجور، يقول القاضي عبد الجبار: «وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»[٢].

(١) منهاج السنة ١/ ٢٨٨.
(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص١٣٣.

قال محمود: في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡ﴾ [البقرة: ٧]: «مع أن الختم قبيح، والله تعالى متعالٍ عنه، قصد إلى صفة القلوب بأنها كالمختوم عليها، وأسند إلى الله تعالى لينبه على أن هذه الصفة لفرط استحكامها كالشيء الخَلقي غير العرضي، ويجوز أن تضرب الجملة كما هي مثلاً كقولهم: سال به الوادي وطارت به العنقاء، استعير للهلاك».

قال أحمد: «هذه أول عشواء خبطها، في مهواة من الأهواء هبطها، فأوَّلَ النص ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله. لما كتب عليه من المحنة فاشتمل كلامه على ضلالات:

أحدها: الخروج عن دليل العقل الدال على أنه لا موجِد إلا الله تعالى.

الثانية: الخروج عن دليل النقل المؤيد لذلك، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]. ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ٣]. ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾ [البقرة: ٧].

الثالثة: أنه فرَّ من نسبة ذلك إلى الله تعالى زعماً بأنه قبيح فوقع في الإشراك، وإن الكافر يخلق لنفسه قدره، فلقد استوخم من السنة المناهل العِذَاب، وورد من حميم البدعة أليم العَذَاب».

وإضافةً إلى ما ذكره ابن المنيّر من ردٍّ عليهم نقول: ما أنكروه من خلق أفعال العباد، وزعموا أن هذا فيه نسبة فعل القبائح إلى الله عز وجل، فأهل السنة لا يرون: أن الله يفعل القبائح بل هو منزهٌ جل وعلا عن ذلك؛ لأن المنسوب إلى الله هو الخلق للفعل على مقتضى الدلالة الشرعية وكمال الربوبية، أما الفعل فهو فعل العبد.

ـ وجوب فعل الأصلح على الله: فالـمعتزلة يقولون بوجوب فعل الأصلح على الله فيما يتعلق بشؤون عباده، وإذا كلف أحداً من عباده بتكليف فامتثله لا بد أن يثيبه عليه، وإذا أصاب عبداً من عباده بأذى لا بد أن يجعل ذلك محققاً لصلاحه

وإلا كان مخلًّا بواجبه وهذا قبح في التكليف، وذهبوا إلى أن الله لا يضل الكافرين؛ لأن الكفر قبح والله لا يفعل القبيح؛ ولذلك يجب عليه فعل الأصلح لعباده، وتعد هذه المسألة من أكثر ما تكرر في الكتاب، والزمخشري ما ترك آية تخالف ما ذهب إليه المعتزلة إلا وأعمل كل ما بوسعه ليجعلها دليلاً لهم لا عليهم، ومن ذلك قوله: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ﴾ [الأعراف:٢٨]: «العذران باطلان، في الأول: تقليد في الدين، والثاني: افتراء على الله تعالى، كانوا يقولون: لو كره الله شيئاً أزاله. قال الحسن: بعث الله تعالى رسوله ﷺ إلى العرب وهم قدرية مجبرة يضيفون ذنوبهم إلى الله، وتصديقه أن الله لا يأمر بالفحشاء؛ لأن فعل القبح يستحيل عليه لعدم الداعي ووجود الصارف».

وقال أيضاً: «قوله: ﴿فَثَبَّطَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦] وكراهة أن يخرجوا إلى العدو قبيح، وإنما جاز لأنه علم أنَّهم لو خرجوا في المسلمين ما زادوهم إلا خبالاً، وإنما أنكر على النبي ﷺ إذنه لهم: لأنه لم يطّلع على هذه الحكمة ولم يكن إذنه لأجلها لكن اعتذروا فقبلَ عذرَهم»، وغير ذلك من الأمثلة كثير مما هو في البحث، والغايةُ هنا التوضيح والمثال.

أما أهل السنة فقالوا: الأصلح ليس بواجب على الله ولا ما هو المصلحة؛ لأنه خلق الكفر والمعصية، فلو كان الأصلح واجباً عليه لما خلقهما؛ لأنهما ليسا بمصلحة بل هما مفسدة في حق العبد؛ لأنهما سبب للعقاب في الدنيا والآخرة، وخلاصة القول في عقيدة أهل الحق ما أجمله الإمام الأشعري بقوله(١): «إنه تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء، ويعذب من يشاء، وينعم على من يشاء ويعز من يشاء، ويغفر لمن يشاء، ويغني من يشاء، وأنه لا يُسأل في شيء من ذلك عما يفعل، ولا لأفعاله علل؛ لأنه

(١) رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري ص١٣٦.

مالك غير مملوك، ولا مأمور ولا منهي وأنه يفعل ما يشاء، ويفضل على من يشاء، كما قال: ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقال: ﴿عَذَابِىٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنْ أَشَآءُ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، وبيّن تعالى أنه ليس يجري في أفعاله مجرى خلقه بقوله عز وجل: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وقال تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]، وقال أيضاً: وأجمعوا على أن القبيح من أفعال خلقه ما نهاهم عنه، وزجرهم عن فعله، وأن الحسن ما أمرهم به، أو ندبهم إلى فعله، أو أباحه لهم، وقد دلَّ عزَّ وجلَّ على ذلك بقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]». اهـ.

ـ الثواب والعقاب على الحسن والقبح بمجرد العقل قبل مجيءِ الشرع: فعند المعتزلة أنه إذا كشف العقل عن حسن الشيء وجب فعله، فإن تركه استحق العقاب.

٣ـ الوعد والوعيد: يرى المعتزلة أنه يجب على الله تعالى أن يفعل ما وعد به وما توعّد عليه من إثابة الطائع ومعاقبة العاصي وإلا لزم الخلف ولزم منه فساد التدبير.

قال محمود: ﴿وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٦] في وعيد العصاة لا نخلفه كما لا يخلف وعد الطاعة، فإن كذبوك في ذلك وزعموا أن الله واسع الرحمة يخلف الوعيد جوداً وكرماً فقل: ربكم ذو رحمة لأهل طاعته، ولا يرد بأسه مع سعة رحمته عن القوم المجرمين، فلا تغتر برجاء رحمته عن خوف نقمته.

قال أحمد: والآية فيمن كذب وافترى على الله، والوعيد لاحق به بالاتفاق، وقوله: ﴿يُخْلِفَ﴾ [البقرة: ٨٠] ليس بجيد، فإن أهل السنة وإن أجازوا العفو عن العصاة لا يسمونه خُلفاً؛ لأن وعيدهم معذوق بالمشيئة ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، وإن أطلق في موضع حمل على هذا المقيد، والزمخشري يحوم حول إلزامهم إياه.

ـ إنكار الشفاعة لعصاة المؤمنين: فالمعتزلة يثبتون الشفاعة لأهل الثواب دون أهل العقاب وحسب قولهم لأولياء الله دون أعدائه، وقد أكثر الزمخشري الالتفاف على النصوص في كتابه ليوجهها حسب مفهومه الاعتزالي:

قال محمود: في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٤٨] دليل على انتفاء الشفاعة في حق العصاة.

قال محمود: ﴿لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥٤] إن أردتم أن يحط عنكم ما في ذمتكم من الواجبات لم تجدوا شفيعاً يشفع في ذلك؛ لأن الشفاعة ثَمَّ في زيادة الفضل لا غير.

قال أحمد: أما القدرية فقد وطَّنوا نفوسهم على حرمان الشفاعة فهم أجدر أن يُحرَموها، وإنكارهم لها مفرّع على قاعدة وجوب جزاء المطيع والعاصي إيجاباً عقلياً، فهي جهالة نُشئت عن مثلها، وقد تقدم أن أوقات القيامة يطلق عليها أيام ينتفي في بعضها التساؤل، والشفاعة تثبت في بعضها كما قال: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠١] ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ﴾ [الصافات: ٢٧] ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾ [الرحمن: ٣٩] ﴿وَقِفُوهُمْ ۖ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾ [الصافات: ٢٤].

وأما إنكار الشفاعة للمذنبين والعصاة من المسلمين فذلك إنما هو فرع مذهب أهل الضلال في القول بوجوب الثواب ولزوم العقاب على الله تعالى، ومن أجل ذلك أنكروا شفاعة النبي ﷺ لعصاة المؤمنين.

وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: «فأما قولنا في إثبات الشفاعة فهو معروف، ونزعم أن من أنكره فقد أخطأ الخطأ العظيم، ولكنا نقول: لأهل الثواب دون أهل العقاب، ولأولياء الله دون أعدائه، ويشفع النبي ﷺ في أن يزيدهم تفضلاً عظيماً»[1].

(١) فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار ص٢٠٧.

وقد رفض أهل السنة إنكار المعتزلة الشفاعة لعصاة المؤمنين لتواتر الأحاديث الواردة بثبوتها وفنّدوا ما ذهب إليه المعتزلة، ومن أجمع الأقوال في ذلك ما قاله القاضي عياض رحمه الله: «مذهب أهل السنة جواز الشفاعة عقلاً ووجوبها سمعاً بصريح قوله تعالى ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُۥ قَوْلًا﴾ [طه: ١٠٩] وقوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، وأمثالها وبخبر الصادق ﷺ وقد جاءت الآثار التي بلغت بمجموعها التواتر بصحة الشفاعة في الآخرة لمذنبي المؤمنين، وأجمع السلف والخلف ومن بعدهم من أهل السنة عليها، ومنعت الخوارج وبعض المعتزلة منها وتعلقوا بمذاهبهم في تخليد المذنبين في النار واحتجوا بقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]، وبقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]، وهذه الآيات في الكفار، وأما تأويلهم أحاديث الشفاعة بكونها في زيادة الدرجات فباطل وألفاظ الأحاديث في الكتاب وغيره صريحة في بطلان مذهبهم وإخراج من استوجب النار، لكن الشفاعة خمسة أقسام: **أولها**: مختصة بنبينا ﷺ وهي الإراحة من هول الموقف وتعجيل الحساب كما سيأتي بيانها. **الثانية**: في إدخال قوم الجنة بغير حساب وهذه وردت أيضاً لنبينا ﷺ وقد ذكرها مسلم رحمه الله. **الثالثة**: الشفاعة لقوم استوجبوا النار فيشفع فيهم نبينا ﷺ ومن شاء الله تعالى وسننبه على موضعها قريباً إن شاء الله تعالى. **الرابعة**: فيمن دخل النار... **الخامسة**: في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها»[1]، اللهم لا تحرمنا شفاعة نبيّنا ﷺ برحمتك يا أرحم الراحمين.

٤ ـ **المنزلة بين المنزلتين**: ومعناها عند المعتزلة أن مرتكب الكبيرة لا يستحق أن يُطلق عليه اسم الإيمان والإسلام ولا اسم الكفر والنفاق؛ لأن الأول تشريف ليس أهلاً له، والثاني لا تجري عليه أحكامه.

---

(١) شرح صحيح مسلم للنووي ٣/ ٣٥.

قال محمود: في قوله: ﴿يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ [البقرة: ٣]: «الإيمان أن يعتقد الحق بقلبه ويعرب عنه بلسانه ويصدقه بعمله، فمن أخلّ بالاعتقاد فهو منافقٌ، وإن شهد وإن عمل، وإن أخلَّ بالشهادة فهو كافر، وإن أخلَّ بالعمل فهو فاسق.

وردَّ عليه أحمد: معتقد أهل السنة: أن الموحِّد لله الذي لا خلل في عقيدته مؤمن، وإن ارتكب الكبائر، وقد عطف في هذه الآية وفي غيرها الأعمال الصالحة على الإيمان، والعطف يقتضي المغايرة، ولأن من آمن بالله واختُرِم قبل أن يجب عليه عملٌ، مؤمن بالاتفاق.

وفي تفصيل الرد: قال ابن تيمية: «ومذهب أهل السنة والجماعة، أن فساق أهل الملة ليسوا مخلدين في النار، كما قالت الخوارج والمعتزلة، وليسوا كاملين في الدين والإيمان والطاعة، بل لهم حسنات وسيئات، يستحقون بهذا العقاب، وبهذا الثواب»[(١)].

وقال الطحاوي: «وأهل الكبائر من أمة محمد ﷺ في النار لا يخلَّدون إذا ماتوا وهم موحِّدون، وإن لم يكونوا تائبين، بعد أن لقوا الله عارفين، وهم في مشيئته ورحمته، إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضله، وإن شاء عذبهم في النار بعدله، ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من أهل طاعته، ثم يبعثهم إلى جنته»[(٢)].

و الدليل على ذلك:

الأول ـ جعل الله تعالى مرتكب الكبيرة من المؤمنين فقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى﴾ [البقرة: ١٧٨].

الثاني ـ مرتكب الكبيرة له حسنات، وله سيئات، وليس إبطال الحسنة بالسيئة

---

(١) مجموع الفتاوى ٧/ ٦٧٩.

(٢) شرح الطحاوية لصدر الدين الحنفي ٢/ ٥٢٤.

بأولى من العكس، كيف وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤].

وأما أهم المسائل الفرعية: فسأذكرها هنا للتنويه عليها ولتكرُّرها في الكتاب، وأحيل تفصيلها إلى مكانها في البحث:

- هل الشيء يطلق على المعدوم: ص١٣٨، ص ١٦٣، ص٣٤٥.
- مسألة هل الاسم هو المسمى: ص١٠١، ص١٤٧، ص٤٤٧.
- مسألة السحر والشياطين: ص٢٠٩، ص٣٩١.
- مسألة هل يُطلق على الحرام رزق: ص١٢٦، ص٢٤٩، ص٤٣٦، ص ٤٥٥.
- مسألة تفضيل الملائكة على الأنبياء: ص٢٩٣، ص، ٣٤٩، ص٣٧٧، ص ٤٦٤.

ج ـ المسائل اللغوية:

١ـ صرفية: «مهما» وتركيبها:

قال محمود: «﴿وَقَالُوا۟ مَهْمَا تَأْتِنَا﴾ [الأعراف: ١٣٢] هذه (ما) المتضمنة معنى الجزاء، ضُمَّت إليها (ما) المؤكدة للجزاء في قولك: متى ما وأينما، ﴿فَإِمَّا نَذْهَبَنَّ بِكَ﴾ [الزخرف: ٤١]، وقُلبت ألفها لاستثقال تكرير المتجانسين، وهذا مذهب البصريين.

ومن الناس من قال: معناها اكفف؛ والمعنى: كفَّ عنا ما تأتنا به من آية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين، وهذا من الكلمات التي يحرفها من لا علم له بالعربية ويجعل «مهما» بمعنى «متى ما»، ويفسر «مهما» بمعنى الوقت فيُلْحِد في آيات الله، وهذا وأمثاله يُوجب على المستفيد الجثو بين يدي الناظر في كتاب سيبويه». اهـ.

وممن وهم فيها ابن عصفور[١] فزعم أنه يجوز أن يدخل عليها حرف الجر، وذكر في «الكافية» وفي «التسهيل» أن (ما) و(مهما) مثل (من) في لزوم التجرد عن الظرفية في الأشهر؛ قال[٢]: وإنما قلت: و«ما» و«مهما» في الأشهر؛ لأن جميع النحويين يجعلون «ما» و«مهما» مثل «من» في لزوم التجرد عن الظرفية مع أن استعمالها ظرفيةً ثابت في أشعار الفصحاء من العرب، وأنشد أبياتاً، منها قول حاتم:

وإنك مهما تعطِ بطنك سُؤلَهُ وفرجَك نالا منتهى الذمِّ أجمعِ

قال ابنه بدر الدين: ولا أرى في هذه الأبيات حجةً؛ لأنه يصح تقديرها بالمصدر.

قال المرادي[٣]: و(مهما) بمعنى: (ما) ولا تخرج عن الاسمية خلافاً لمن زعم أنها تكون حرفاً، ولا عن الشرطية خلافاً لمن زعم أنها تكون استفهاماً، ولا تجر بإضافة ولا حرف جر بخلاف (من) و(ما).

وهذا يردّ ما قاله ابن المنيّر: ومما يقوّي مذهب الخليل أن هذه الكلمة استعملت في الاستفهام استعمالها في الجزاء، أنشدوا[٤]:

مهما لِيَ الليلةَ مهما لِيَهْ أودَتْ بنعليَّ وسرباليَهْ

أراد: مالي، وهي استفهامية كُررت توكيداً، وقُلبت ألف الأولى هاءً، وإذا جاء قلب الاستفهامية وإن لم يكن تكراراً كان في التكرار أولى.

---

(١) علي بن مؤمن بن محمد بن علي، المعروف بابن عصفور. العلامة، أبو الحسن الحضرمي، الإشبيلي، حامل لواء العربية بالأندلس. المتوفَّى سنة (٦٦٩ هـ). تاريخ الإسلام للذهبي ١٥/ ١٧٢.

(٢) شرح الكافية الشافية ١/ ١٦٢٥.

(٣) توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك ٣/ ١٢٧٥.

(٤) هو لبشر بن أبي خازم:

مهما لي اللَّيْلَة مهماليه أودى بنعلي وسرباليه

الجُمل في النحو: ٢٨٢.

أقول: وما قاله ابن المنيّر اختاره ابن مالك، وردُّوا عليه فقالوا: لا حجة فيه، لاحتمال أن تكون (مه) بمعنى: اكفف، و(ما) هي الاستفهامية[١].

وأما تركيب (مهما): ففيه وجهان:

أحدهما: أن يكون الأصل فيها (ما)، فزيدت عليها (ما)، كما تزاد على (إن)، فصار اللفظ (ماما)، فأبدلوا من الألف الأولى (هاءً)؛ لأنها من مخرجها، كراهةً لتكرار اللفظ، فصار اللفظ (مهما)، وقد بينا أن (ما) تستعمل في غير المجازاة.

والثاني: أن يكون الأصل فيها (مه)، مثل: (صه) بمعنى: اسكت، ثم زيد عليها (ما)، وهذه أيضاً لا تختص بالجزاء.

وإنما ساغ دخولها في الجزاء؛ لأن الجزاء قد يجاب بجواب الشرط وهو غير واجب، فجاز أن يُستعمل بعد ألفاظه[٢].

وقال الخليل: مركبة من : (ماما) الأولى للجزاء والثانية التي تزاد بعد الجزاء، فأبدلوا من ألف الأولى هاءً كراهة التكرير. وقال الأخفش والزجاج ومن وافقهما: مركبة من: (مَهْ) بمعنى: اكفف، و(ما) الشرطية، وأجازه سيبويه، وهو مذهب الكوفيين[٣].

٢ ـ نحوية:

ـ مسألة تعلق الجار والمجرور في البسملة:

قالَ محمود: الباء في البسملة تتعلق بمحذوف تقديره: أقرأ أو أتلو؛ لأن الذي بعد التسمية مقروء، كما أن المسافر إذا حلَّ أو ارتحل قال: بسم الله، المعنى: بسم الله أحُلُّ، أو: بسم الله أرتحل، وكذلك الذابح، وكل فاعل يبدأ في فعله بـ: اسم الله.

---

(١) همع الهوامع للسيوطي ٢/ ٥٤٨.
(٢) علل النحو ١/ ٤٣٥.
(٣) حروف المعاني والصفات ١/ ٢٠.

هذه المسألة دُرست دراسةً مستفيضةً أثناء البحث، ولكن نذكرُ هنا خلاصتها ليسهل الاستفادة منها:

أولاً ـ الذي يقوله النحاة يكون بتقدير لفظ الابتداء، فعند البصريين يقدرون (ابتدائي) فتكون الجملة اسميةً، وعند الكوفيين (أبتدئ) فتكون الجملة فعليةً.

ثانياً ـ الزمخشري يقدر الفعل من جنس الكلام الذي بعد التسمية وهنا يقدر الفعل: أقرأ أو أتلو؛ لأن الذي بعد التسمية مقروء.

ثالثاً ـ رجّح ابن المنيّر قول النحاة وذكر وجوه ترجيحه لذلك.

رابعاً ـ اختار العلَم العراقي قول الزمخشري وذكر وجه اختياره له، وفنّد الوجوه التي قالها أحمد.

وقد اختار السيوطي ما ذهب إليه الزمخشري فقال: «والمختار وفاقاً لأهل البيان تقديره في البسملة فعلاً مؤخراً مناسباً لما جُعلت هي مبدأً له، فيقدر في أول القراءة: بسم الله أقرأ، وفي الأكل: باسم الله آكل، وفي السفر: باسم الله أرتحل، وعليه قوله ﷺ في ذكر النوم: «باسمك ربي وضعت جنبي وباسمك أرفعه»(١)، وهو ما مال إليه ابن هشام في «المغني»(٢) وأشار إلى تأييده بهذا الحديث».

وبقي في المسألة نقطتان: **الأولى**: أن الزمخشري يقدّر فعلًا فقط كقول الكوفيين، وإن كان يختلف معهم فيقدر الفعل مناسباً لما جُعلت البسملة مبتدأً له.

---

(١) رواه أبو داود في سننه: باب ما يقال عند النوم رقم (٥٠٥٠) بهذا اللفظ: «قالَ رَسولُ الله ﷺ: «إذا أوَى أحَدكُم إلى فراشِهِ فليَنفض فرَاشَهُ بدَاخلَةِ إزارهِ فإنَّهُ لا يَدري ما خَلفهُ عَليه، ثمَّ ليَضطَجعْ عَلى شقِّهِ الأيمَن، ثُمَّ لِيَقلْ: باسمِكَ ربِّي وضعتُ جنبي، وبكَ أرفَعهُ، إن أمسكتَ نَفسي فارحَمها، وإن أرسلتها فاحفَظها بما تَحفظُ به عبادكَ الصَّالحينَ»، همع الهوامع ٣/ ١١٧.

(٢) مغني اللبيب لابن هشام ١/ ٤٩٦.

والثانية: أن الزمخشري يكون الفعل عنده مؤخَّراً فيقدِّر: «باسم الله أَقرأ»، وقد علّل ابن هشام ذلك فقال: فإن الزمخشري قدره مؤخراً عنها؛ لأن قريشاً كانت تقول: باسم اللات والعزى نفعل كذا، فيؤخرون أفعالهم عن ذكر ما اتخذوه معبوداً لهم تفخيماً لشأنه بالتقديم، فوجب على الموحد أن يعتقد ذلك في اسم الله تعالى، فإنه الحقيق بذلك[1].

٣ ـ بلاغية:

١ ـ الاستعارة المرشحة أو ترشيح المجاز:

قال محمود: وقوله: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ﴾ [البقرة: ١٦] من باب ترشيح المجاز لما جعل ذلك بيعاً جعل له ربحاً.

وهي الاستعارة التي اقترنت بما يلائم المستعار منه، وسُمِّيت مُرشَّحةً؛ لأنّ ما اقترن بها يعطيها زيادة تقوية للمستعار منه بزيادة أَغْطيةٍ تحتاج زيادة عمل ذهني؛ لكشف إرادة المعنى المجازي الّذي اسْتُعْمِل اللَّفْظ للدلالة عليه.

والترشيح في اللّغة: التربيةُ والتنمية، فهي تفيد تقوية الشيء وتمكينه.

قال البغدادي[2]: والذي اتفق عليه علماء البديع، أن الاستعارة المرشحة هي المقدمة في هذا الباب، وليس فوق رتبتها في البديع رتبة، وأعلاها وأغلاها قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ﴾ [البقرة: ١٦]، فإن الاستعارة الأولى، وهي لفظ الشراء، رشحت الثانية، وهي لفظ الربح والتجارة.

ومن الأمثلة عليها: قول علي بن أبي طالب ـ رضي الله تعالى عنه ـ: «الدنيا من أمسى فيها على جناح أمن، أصبح فيها على قوادم[3] خوف»، فإن الاستعارة الأولى

---

(١) مغني اللبيب ١/ ٨٠٠.

(٢) خزانة الأدب للبغدادي ١/ ١١١.

(٣) قادِمُ الإنسان: رأسهُ، والجمع قوادِم. الصِّحاح، باب: ق د م.

التي هي لفظ الجناح رشحت الثانية وهو لفظ القوادم، مع زيادة المطابقة بين الأمن والخوف، والصباح والمساء(١).

وقول بشار بن برد:

أتتني الشمس زائرةً ولم تكُ تبرحُ الفلكا

فجاء بالشطر الثاني ترشيحاً للاستعارة، إذ استعار لفظ الشمس لزائرته من النساء، فهي استعارة تصريحية مرشحة(٢).

٢ ـ الالتفات: وقد تكرر في الكتاب، من ذلك قال محمود: في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥] التفات.

وهو في اللّغة: تحويل الوجه عن أصل وضعه الطبيعيّ إلى وضْعٍ آخر.

وفي اصطلاح البلاغيين: هو التحويل في التعبير الكلاميّ من اتجاه إلى آخر من جهات أو طرق الكلام الثلاث: «التكلّم ـ والخطاب ـ والغيبة»، مع أنّ الظاهر في متابعة الكلام يقتضي الاستمرار على ملازمة التعبير وفق الطريقة المختارة أوّلاً دون التحوّل عنها(٣).

وأضاف السَّكّاكيّ إلى ما اشتمل عليه هذا التعريف التعبيرَ ابتداءً بواحدة من هذه الطُّرُقِ إذا كان على خلاف مقتضى الظاهر، كأنْ يتحدّث المتكلِّم عن نفسه بأسلوب الخطاب الذي يخاطب به غيره، أو يتحدَّث مع من يخاطبه بأسلوب التكلّم عن الغائب، أو يتحدّث عن نفسه بأسلوب الحديث عن الغائب، أو يتحدّث عن الغائب بأسلوب الخطاب المشهور، فعند الجمهور أن الالتفات: هو التعبير عن معنى

(١) خزانة الأدب للبغدادي ١/ ١١٢.
(٢) البلاغة العربية ٢/ ٢٥٤.
(٣) المصدر السابق ١/ ٤٧٩.

بطريق من الطرق الثلاثة، بعد التعبير عنه بطريق آخر منها، وهذا أخص من تفسير السكاكي؛ لأنه أراد بالنقل أن يعبر بطريق من هذه الطرق عما عبر عنه بغيره، أو كان مقتضى الظاهر أن يعبر عنه بغيره منها؛ فكل التفات عندهم التفات عنده، من غير عكس. وعلى مذهب السكاكي يحمل ما قاله الزمخشري: وقد التفت امرؤ القيس ثلاث التفاتات[1] في قوله:

تَطاولَ ليلُكَ بالأثمُدِ ... ونامَ الخَليُّ ولم ترقُدِ
وباتَ وباتَتْ له ليلةٌ ... كليلةِ ذي العائرِ الأرمدِ
وذلِكَ مِنْ نبأٍ جاءني ... وأُنبِئتُهُ عن أبي الأسودِ

وأمثلة الالتفات المختلفة[2]:

أولها: الالتفات من التكلُّم إلى الخطاب: ومثاله من التنزيل: ﴿وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ [يس: ٢٢]، وذلك أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ﴾ المخاطبون، والمعنى: وما لكم لا تعبدون الذي فطركم، فالمعبّر عنه في الجميع هم المخاطبون، ولمّا عبّر عنهم بصيغة التكلم كان مقتضى الظاهر أن لا يغيّر أسلوب الكلام، بل يجري اللاحق على سَنَنِ السابق، ويقال: وإليه أرجع، فلمّا عدل عنه إلى ما ذكر تحقق الالتفات.

ثانيها: الالتفات من التكلم إلى الغيبة: ومثاله من التنزيل: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ * فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنۡحَرۡ﴾ [الكوثر: ١-٢] كان الظاهر أن يقال: فصلّ لنا.

وثالثها: الالتفات من الخطاب إلى التكلم، ومثاله لم يوجد في التنزيل، وأمّا مثاله من الشعر فقوله:

---

(١) من التكلم إلى الخطاب في: تطاول ليلك، ومن الخطاب إلى الغيبة في: وبات، ومن الغيبة إلى التكلم في: جاءني.

(٢) تلوين الخطاب لابن كمال باشا ١/ ٣٥٦.

طَحَا بِكَ قَلْبٌ فِي الحِسَانِ طَرُوبُ ... بُعيْدَ الشَّبابِ عَصْرَ حانَ مَشِيْبُ
يُكَلِّفُنِي لَيْلَى وقد شَطَّ وَلْيُها ... وَعَادتْ عَوَادٍ بَيْنَنا وخُطُوبُ

التفت من الخطاب في «طحا بك» إلى التكلم؛ إذ لم يقل يكلّفك.

ورابعها: الالتفات من الخطاب إلى الغيبة؛ ومثاله من التنزيل: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم﴾ [يونس: ٢٢] كان الظاهر أن يقال: وجرين بكم.

وخامسها: الالتفات من الغيبة إلى الخطاب؛ ومثاله من التنزيل: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ * إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٣ - ٤] كان الظاهر أن يقول: إيّاه نعبد.

وسادسها: الالتفات من الغيبة إلى التكلم، ومثاله من التنزيل: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ﴾ [فاطر: ٩] كان الظاهر أن يقال: فساقه.

أمّا الفوائد العامّة لأنواع الالتفات فهي(١): حسن التطرية لأسلوب الكلام، تنشيطاً للسامع، فإن الطبع قد يملّ من أسلوب معين، فإذا خرج عنه الكلام تتجدّد له الرغبة بالإصغاء ولطف الإيقاظ للسامع، وذلك أن الكلام إذا جرى على سنن واحدٍ ربّما يذهل لكونه جرياً على العادة المعهودة، فيفوته المقصود، وزيادة التقرير للمعنى في ذهن السامع، وذلك أن الكلام اللاحق إذا صُرف عن أسلوب السابق تستغربه النّفس فتتنبه له، وتنبعث للنظر فيه وتدبّره، فيشتد.

د ـ المسائل الفقهية:

١ ـ جواز تقديم الكفارة على الحنث: وهي من المسائل المعروفة، قال محمود: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩] إشارةً إلى المذكور، ولو قيل: تلك كفارة أيمانكم لصح؛ لتأنيث الأشياء والكفارة، ومعنى الآية: إذا حلفتم وحنثتم؛ للعلم بأنها لا تجب إلا به لا بالحلف.

---

(١) تلوين الخطاب لابن كمال باشا ١/ ٣٦٥.

قال أحمد: وفيها دليل لطيف على جواز تقديم الكفارة على الحنث، وهو المشهور من مذهب مالك، فإنه جعل ما بعد الحلف ظرفاً لوقوع الكفارة المعتبرة شرعاً ولم يذكر الحنث، وليس في الآية إيجاب كفارة حتى يقال: اتفقنا على أنها لا تجب إلا بالحنث؛ فيتعين إضماره مضافاً إلى الحنث، بل إنما نطقت بشرعية الكفارة ووقوعها على وجه الاعتبار إذ لا يعطي قوله: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡ﴾ [المائدة: ٨٩] وجوباً؛ إنما يعطي صحةً واعتباراً.

وهي من المسائل المشهورة عند الفقهاء، ومنشأ الخلاف: هو اختلافهم في فهم حديث النبي ﷺ: «من حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير ويكفِّر عن يمينه»[1]، قال القرطبي[2]: «اختلف العلماء في تقديم الكفارة على الحنث هل تجزئ أم لا؟ ـ بعد إجماعهم على أن الحنث قبل الكفارة مباح حسن، وهو عندهم أولى».

وسنفصِّل المذاهب في ذلك:

المذهب الأول: يجزئ مطلقاً، وهو مذهب أربعة عشر من الصحابة وجمهور الفقهاء وهو مشهور مذهب مالك.

والثاني: قال أبو حنيفة وأصحابه: لا يجزئ بوجه، وهي رواية أشهب عن مالك، وحجة أبي حنيفة رضي الله عنه: قوله ﷺ: «من حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها، فليأت الذي هو خير ثم يكفِّر عن يمينه»، ذكر الكفارة بكلمة (ثم) وهي للتراخي فلا يجوز التقديم، ولأن سبب وجوب الكفارة الحنث دون اليمين، فلا يجوز أداء الكفارة قبله كما لا يجوز أداء الصلاة قبل الوقت[3].

---

(١) صحيح مسلم، باب ندب من حلف يمين ورأى غيرها خيراً رقم (١٦٥٠).

(٢) تفسير القرطبي ٦/ ٢٧٥.

(٣) الغرة المنيفة لأبي حفص عمر الحنفي ١/ ١٧٩.

والقول الثالث: ـ وهو قول الشافعي ـ «تجزئ بالإطعام والكسوة ولا يجزئ الصوم؛ لأن عمل البدن لا يقدم قبل وقته، ويجزئ في غير ذلك ككفارة الظهار قبل العود، وكفارة القتل بعد الجرح وقبل الموت على أحد الوجهين عند أصحابنا، فيجوز عندهم إذن التكفير قبل الحنث إن كفر بغير الصوم، ويستحب أن يؤخر التكفير عن الحنث، ليخرج من خلاف أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ، وإن كفر بالصوم فالصحيح المشهور أنه لا يجوز تقديمه على الحنث، وفيه وجه. وقول قديم أنه يجوز»[1].

وعند الحنابلة هو مخير بين تقديم الكفارة على الحنث وتأخيرها عنه[2].

٢ـ حكم أكل متروك التسمية: قال محمود: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١] قال: «ذهب جماعة من المجتهدين إلى جواز أكل ما لم يذكر اسم الله عليه بنسيان أو عمد، وحملوا هذه الآية على الميتة لقوله: ﴿أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٥] ولقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَـٰدِلُوكُمْ﴾ [الأنعام: ١٢١] فإنه يؤيد قول من قال: إنها الميتة؛ لأنهم كانوا يقولون: تأكلون ما قتلتموه ولا تأكلون ما قتله الله، والأولى ترك متروك التسمية كيف كان لما ترى من التشديد، وأبو حنيفة رخص في النسيان دون العمد، ومالك والشافعي فيهما».

قال أحمد: «مذهب مالك كمذهب أبي حنيفة أنه لا يعذر العامد، ولأشهب قول شاذ بجواز غير المتهاون في تسميته، والآية تساعد على ذلك مساعدةً بينةً، فإن ذكره الفسق عقيبه إن كان عن فعل المكلف ـ وهو إهماله التسمية ـ فلا يدخل الناسي؛ لأنه غير مكلف، فلا يكون فعله فسقاً وإن كان نفس الذبيحة التي لم يسمِّ عليها وليست مصدراً فهو منقول من المصدر، والذبيحة المتروك التسمية عليها نسياناً لا

---

(١) روضة الطالبين للنووي١١/ ١٨.

(٢) العدة شرح العمدة للمقدسي ١/ ٥٢٠.

يصح تسميتها فسقاً؛ إذ الفعل الذي نقل منه هذا الاسم ليس بفسق، فإما أن يقول: لا دليل في الآية على تحريم منسيِّ التسمية فيبقى على أصل الإباحة».

وهذه المسألة نفصِّلُ القول فيها لأهميتها في الحياة العملية:

مذهب الحنفية(١): إن ترك الذابح التسمية عمداً فالذبيحة ميتة لا تؤكل، وإن تركها ناسياً أكلت، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] الآية، وفيها نهي وهو للتحريم، ومن السنة حديث عدي بن حاتم الطائي رضي الله عنه فإنه عليه الصلاة والسلام قال في آخره: «فإنك إنما سميت على كلبك ولم تسم على كلب غيرك»(٢)، علل الحرمة بترك التسمية وحملوها على العمد دون النسيان.

مذهب الحنابلة(٣): المشهور عند فقهاء الحنابلة، أنه إذا ترك التسمية في الصيد ولو سهواً فالصيد حرام، وإن ترك التسمية سهواً في الذبيحة فهي حلال، أما إن ترك التسمية عمداً أو جهلاً لم تُبحْ، وإن تركها ساهياً أُبيحتْ، ذكر في «الكافي»: أنها المذهب، وجزم بها في الوجيز، وذكر السامري: أنها أكثر الروايات عنه، لحديث الأحوص بن حكيم بن حزام، عن راشد بن سعد، «أن النبي ﷺ قال: ذبيحة المسلم حلال، وإن لم يسم، ما لم يتعمد». رواه سعيد، لكن الأحوص ضعيف، وعن ابن عباس، فيمن نسي التسمية، قال: المسلم فيه اسم الله تعالى، وإن لم يذكر التسمية. رواه سعيد بإسناد جيد، وعن القاسم بن محمد، قال عمر: لا تأكلوا مما لم يُذكر اسم الله عليه. رواه سعيد. والآية محمولة على تركها عمداً، لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١]

(١) الهداية للمرغيناني ٤/ ٣٤٨.
(٢) البخاري، باب إذا وجد مع الصيد كلباً آخر رقم (٥٤٨٦) ومسلم باب الصيد بالكلاب المعلمة رقم (١٩٢٩).
(٣) الممتع على زاد المستقنع ٧/ ٤٤٦.

والأكل مما نُسيت عليه التسمية ليس بفسق، لقوله عليه السلام: «عُفي لأمتي عن الخطأ والنسيان». وقال أحمد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] يعني: الميتة.

وعند الشافعية: التسمية مستحبة عند الذبح والرمي إلى الصيد وإرسال الكلب ونحوه، فلو تركها عمداً أو سهواً حلت الذبيحة، لكن تركها عمداً مكروه على المذهب الصحيح كراهة تنزيه لا تحريم.

قال النووي: «واحتج أصحابنا بقول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة: ٣] إلى قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ فأباح المذكّى ولم يذكر التسمية (فإن قيل): لا يكون مُذكًّى إلا بالتسمية (قلنا): الذكاة في اللغة: الشق والفتح، وقد وُجدا، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: ٥] فأباح ذبائحهم ولم يشترط التسمية.

وبحديث عائشة رضي الله عنها أنهم قالوا: «يا رسول الله إن قومنا حديث عهد بالجاهلية يأتون بلحمان لا ندري أذكروا اسم الله عليه أم لم يذكروا فنأكل منها، فقال رسول الله ﷺ: سمُّوا وكلوا»، حديث صحيح رواه البخاري في صحيحه، ورواه أبو داود والنسائي وابن ماجه بأسانيد صحيحة كلها، فإسناد النسائي وابن ماجه على شرط البخاري ومسلم، وإسناد أبي داود على شرط البخاري.

ثم قال: قال أصحابنا: وقوله ﷺ: «سموا وكلوا» هذه التسمية المستحبة عند أكل كل طعام وشرب كل شراب، فهذا الحديث هو المعتمد في المسألة»(١).

مذهب المالكية: «إن تعمد ترك التسمية إما ابتداءً واستمر على تركها حتى أنفذ

---

(١) المجموع للنووي ٨/ ٤١١.

مقتل الحيوان أو بعد قطع بعض الحلقوم والودَجيْن إن نسيها ابتداءً وتذكرها في الأثناء وتركها لم تُؤكل لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] لحمله على الترك عمداً، ومن التعمد تركها متهاوناً. وأما لو تعمد ترك التسمية ابتداءً ثم قبل قطع تمام الحلقوم والودَجيْن سمّى فينبغي الإجزاء.

وقالوا: لا يجوز أكل ما تُركتْ التسمية عليه عمداً مع القدرة عليها، وأما ما تُركتْ التسمية عليه نسياناً أو عجزاً فإنه يُؤكل، والجاهل بالحكم كالعامد كما هو ظاهر المدونة»[1].

وأما مذهب أشهب في العامد إن لم يكن مستخفاً فتُؤكل، وإن كان مستخفاً لم تُؤكل[2].

وخلاصة المسألة: أن ترك التسمية نسياناً لا يؤثر عند الجميع، وأما ترك التسمية عمداً فعند الحنفية والمالكية والحنابلة تحرم الذبيحة وتحل عند الشافعية وعند أشهب من المالكية ما لم يكن متهاوناً.



(١) الشرح الكبير للشيخ الدردير ٢/ ١٠٧، وحاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني ١/ ٥٧٥.
(٢) النَّوادر والزِّيادات على ما في المدَوَّنة من غيرها من الأمهات ٤/ ٣٦٠.

الفصل الثالث
الشخصية العلمية لعلَم الدين العراقي

مع أنه لا تظهر شخصية المؤلف العلمية عادةً بشكل جليّ في المختصرات؛ لأنه لا يسترسل كثيراً حسب منهج المختصرات المعهود، إلّا أنَّ لتعليقات العراقي في هذا المختصر بعض الدلالات على ملكاته التي يتمتع بها وإن لم تكن على الوجه الأكمل، فقد وجدنا أنه يمتلك أدوات العالم المفسر كما سيظهر في الموازنات والردود واجتهاداته في المسائل المختلفة.

المبحث الأول: الموازنات: بين علَم الدين العراقي وابن المنيّر والزمخشري:

الزمخشري: قال محمود في تفسير الرَّحمة: إنها مجاز عن إنعامه على عباده.

ابن المنيّر: ولك أنْ تفسرها بإرادة الخير، وكلا القولين مَقولٌ، منهم من جعلها إرادة من صفات الذات ومنهم من جعلها أفعالاً من صفات الأفعال.

علَم الدين العراقي: العجب من أحمد! كيف لم يتنبه؛ لأن الزمخشري لا يمكنه أن يجعلها إرادةً من صفات الذات؛ لأنه لا يثبت صفات الذات بل ينفيها جملةً مع أن أحمد انتصب في كتابه لذلك.

ـ العجب من محمود كيف احترز هاهنا مما يخالف مذهبه وجاء في تفسير المغضوب عليهم، فذكر أن معنى الغضب إرادة الله تعالى الانتقام أو فعله،

والبـحث في الموضعَين سواء، وهم وإن أثبتوا الإرادة فلا يجعلوها صفة ذات.

وجه الموازنة: استـدراك من العـراقي على أحـمد والزمخشري ـ فأمـا على أحمد فلأن الـمعتـزلة معروفون بـأنهـم نفـاة الصفـات إذ اعتبروا إثـبات الصفات لله من قبيـل الحاجة إليها، وأن إثباتها معه إثبات لقديم أزلي وهذا يؤدي إلى تعدد القدماء في زعمهم.

ـ وأما اعتراضه على الزمخشري فليس في هذا الموطن وإنما في موطن آخر ووجه الاعتراض أنه كيف خالف مذهبه وأثبت الصفة في تفسير المغضوب عليهم.

ـ وهنا نرى دقة العلَم العـراقـي في تـفحصـه للكشاف وأنه في تعمقه يزيد على ابن المنيّر.

***

الزمخشري: ﴿كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ لم يذكر الإناث؛ لأن الذكور أشهر وأعلق بقلوب الآباء.

ابن المنيّر: هـذا بناءً عـلى أن الإناث لا يدخلْن في لفظ البنين،كما يدخلن فـي لفظ الأولاد، وليـس الأمر كذلك، واللفظان سـواء في شمول الإناث، ومذهب مالك أنه لو وقف على بنيه وبني بنيه دخل الإناث.

علَم الدين العـراقي: الحق ما قاله الزمـخشري، فإن لفظ الذكـور متمـيز عـن الإنـاث في البنين بصيغةٍ تخصهم، فإن أريد بـه الإناث كان مجازاً لا حقيقةً، وإن لم يتميز المذكر عن المؤنث بعلامة كـ(من) و(ما) فالأظهر دخول الإناث فيه، وليس العجب إلا من أمرين: **أحدهما**: دعوى أحمد أنهما سواء في الشمول، مع أن لفظ الولد يطلق حقيقةً على البنت كما في قوله تعالى: ﴿ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ

﴿لَهُۥ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١١]. ولا يطلق عليها اسم الابن حقيقةً بل لا يستعمل في المفرد أيضاً مجازاً، فلا يقال للبنت: هذه ابني.

وثانيهما: احتجاجه في تفسير القرآن بمذهب مالك مع أن الشافعي يخالفه فيه، وعنده فيما إذا وقف على بني تميم في دخول البنات خلاف.

وتفسير القرآن بالفروع المختلف فيها غريب جداً.

وجه الموازنة: إنصاف العراقي للزمخشري فيما ذهب إليه والرد على أحمد لأن لفظ البنين لا يشمل الإناث.

ـ وهو قول جماهير أهل العلم ـ وما ذهب إليه ابن المنيّر هو مشهور في مذهب مالك ـ وجمهور أصحاب مالك على خلافه كما حقق ذلك القرّافي، وهذا يدل على ملكة العلَم العراقي الفقهية واللغوية في تتبع الألفاظ.

***

الزمخشري: في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ يستحيل الرجاء على الله تعالى، لكن عاملهم معاملة الراجي بإقدارهم وتمكينهم، وأبقى في أيديهم زمام الاختيار، وأراد منهم الخير والتقوى، كما قال: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾.

ابن المنيّر: كلام حسن إلا قوله: «وأراد منهم التقوى» فإنه على مذهبهم، والله تعالى مريد على مذهب أهل السنة من كل أحد ما وقع منه.

علَم الدين العراقي: تزكيته للزمخشري إلا فيما ذكره واستثناه ليس بجيد، فإنه قال: «وأقدرهم، وألقى في أيديهم زمام الاختيار» فإنه خطأ، وحاصله أنه خطّأه في الإرادة وترك تخطئته في القدرة، وهو مخطئ فيهما.

وجه الموازنة: استدراك من العراقي على ابن المنيّر لأنه لم يبيّن وجه الخطأ في تـفسير الزمخشري للقدرة التي أيضاً فسرها على مراعاة الأصلح.

***

الزمخشري: إنما قال: ﴿ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١] فغاير بين اللفظين لأن التقوى غاية العبادة، فكأنه قال: خلقكم للاستيلاء على أقصى غايات العبادة.

ابن المنيّر: قوله: «خلقكم للاستيلاء على أقصى غايات العبادة» هذا مفرّع على مذهبه، والأليق أن يقال: خلقكم على حالة من حقكم معها أن لا تدعوا من جهدكم في التقوى شيئاً.

علَم الدين العراقي: لا يـرِد عليه ما ذكره أحمد لأن خلقهم للاستيلاء أعم من أن يكون الاستيلاء منهم أو من الله، وحينئذ يخص عمومه بأن المراد من خلق لذلك منهم ونحن لا نشك في أن الزمخشري معتزلي، وإنما المؤاخذة حيث يكون الكلام غير محتمل الحمل على الصواب، لكن الظاهر منه ذلك لا سيما وهو مذهبه.

وجه الموازنة: اعتراض العراقي على أحمد في الرّد:

ـ لأنه مبني على احتمال فلا يـلزم أن يـكـون الزمخشري قصد ما رد بـه أحـمد، وهنا نرى الإنـصاف فـي حـمل الكـلام عـلـى مـعنىً مقبول ما أمكن.

***

ابن المنيّر: والإفاضة الأولى غير مقيدة، والثانية مقيدة بمكان فبينهما تغاير ما بين العام والخاص.

علَم الدين العراقي: وهِمَ في قوله: «ما بين العام والخاص»؛ لأن الإفاضة الأولى لا عموم لها إلا في المأمورين، بل هي في الإفاضة مطلقة، والمطلق لا عموم له، فلو قال: بينهما ما بين المطلق والمقيد لكان أصوب، ومثله لا يُسامح بهذا لأن علم الأصول من فنونه.

وجه الموازنة: رد العراقي على أحمد في معنى ألفاظ من علم الأصول وهو دليل على عنايته بهذا العلم وقد عرف من مؤلفاته مختصر المحصول.

المبحث الثاني: علَم الدين العراقي: ما له وما عليه:

أولاً: ما له:

على الرَّغم من أن العلَم العراقي كان مقلًّا في تعليقاته في هذا المختصر، إلا أنّه كان ذا بصيرةٍ ثاقبةٍ ودقيقة، تشي بموسوعية ثقافته.

ـ ففي تعليقه المرقم [١]: صوّب كلام الزمخشري في تعليق الباء في البسملة، ولم يَهلْهُ مخالفته لجماهير النحاة في ذلك، وهذا يدل على تمكنه في النحو واللغة، وكذلك في رده على أحمد في التعليق المرقم [٢].

ـ دقته في الاستدلال وسعة اطّلاعه على الحديث كما يظهر في تعليق رقم [٩٧] في رؤية البشر للجن، إذْ قاس ابن المنيِّر جواز ذلك للبشر بأنَّ النبي ﷺ رآه، فأتى العراقي بحديث أبي هريرة ورؤيته للشيطان والحديث في الصحيح فيكون أصلاً

بنفسه، وكما في تعليق رقم [٧٩] في رده على أحمد في كيفية صلاة الخوف.

ـ نقده لأحمد في استعماله لألفاظ أصولية غير دقيقة كما في تعليق رقم [٣٧] و[٤٨] و[٥٦] وهذا يدل على تضلُّع العلم العراقي من علم الأصول وقد ألف فيه ودرّسه كما مر في ترجمته.

ـ اعتراضه على ابن المنير في حمل آيات القرآن على مذهب معين كما في تعليق رقم (٣٩) وتعليق رقم (٨٤) وهذا دليل على وعيه وتجرده وأنه على خُطا العلماء الكبار من هذه الأمة فتأمل قوله: «وتفسير القرآن بالفروع المختلف فيها غريب جداً».

* ومن اختياراته التي تناقلها العلماء عنه:

ـ قوله في تعليق رقم [١٠٣]: الصواب ما ذكره محمود من منع الاتِّصاف بأقضى القضاة.

وممن نقلها عنه: أبو زرعة العراقي(١).

ـ ما نسبه الشهاب في حاشيته على البيضاوي له إذْ قال: «قال العراقي في «الإنصاف»: ليس في القرآن آية حمل فيها أولاً على المعنى ثم على اللفظ ثانيةً غير هذه الآية: ﴿ وَقَالُواْ مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَا ﴾ [الأنعام: ١٣٩](٢).

وقال أبو حيان: «وذكر شيخنا الإمام علَم الدين أبو محمد عبد الكريم بن علي بن عمر الأنصاري الأندلسي الأصل المصري المولد والمنشأ، المعروف بابن بنت

---

(١) طرح التثريب ٨/ ١٥٨، وفتح الباري ١٠/ ٥٩٠، والمناوي في فتح القدير ١/ ٢١٩.
(٢) حاشية الشهاب على البيضاوي: ٤/ ١٢٨.

العراقي، رحمه الله تعالى أنه جاء موضع واحد في القرآن بُدىء فيه بالحمل على المعنى أولاً، ثم أُتبع بالحمل على اللفظ، وهو قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَا فِى بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَا﴾»[١].

أقول: ولم يوجد في النسخ التي بين يدي هذا الكلام في «الإنصاف»، ولعله قاله في كتاب آخر أو يكون قد وهم الشهاب في نسبة القول للإنصاف ولا سيما أن أبا حيان تلميذ العراقي لم يُشر إلى ذلك، وهذه المسألة ذكرها ابن المنيّر كما في ص٣٦٨، وفصّلها في سورة الزخرف[٢]، فيكون هو من ذكرها ونسبت إلى العراقي؛ لأنه نقلها عنه، والله أعلم.

ثانياً: ما عليه:

لا يخلو كتاب من الكتب التي سطّرتها يد البشر من النقص والخطأ، فالعصمة لم يجعلها الله إلا لأنبيائه ورسله.

وكتاب الإنصاف هذا واحد من تلك الكتب البشرية التي عُهِدَ فيها الخطأ، ومن المآخذ التي من الممكن أن تؤخذ على مؤلفنا رحمه الله تعالى:

ـ أنَّ المؤلف أخلَّ في مواطن لا بأس بها من الاختصار حتى دفعنا لنقل العبارة كاملةً من «الانتصاف» و«الكشاف»، ولعلَّ السبب في ذلك هو المبالغة في الاختصار أحياناً، وكون الاختصار في الغالب بالمعنى، ومن هذه المواطن ص (١٢٤/ ٢٠٣/ ٢٣٩/ ٣٠٦/ ٣٢٥/ ٣٣٠/ ٤٣٨/ ٤٢١/ ٤٥٢).

ـ لم يكن دقيقاً في نقل مذهب الشافعية مع كونه شافعيّ المذهب، فقد نسب

---

(١) البحر المحيط ١/ ٩٠.

(٢) الانتصاف على الكشاف ٤/ ٢٥٠.

وجهاً للشافعية أنه تبطل النية وتحتاج إلى تجديد بعد الأكل والشرب والوقاع ليلاً كما في تعليق رقم [٤٥] والتحقيق عند الشافعية أنه ليس بوجه.

ـ على الرغم من سعة اطّلاعه في علم الحديث التي ظهرت في الكتاب، لكن فاته التنبيه على رواية شديدة الضعف أو موضوعة، وقد ذكرها الزمخشري وهي: «يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا» ولم ينبه عليها أحمد كذلك ص(١٠٣)، بل عاد وذكر قريباً منها واستشهد بها. (يا رحمن الدنيا، ورحيم الآخرة) ص (١٠٨).

كما أنه لم يعلق على إنكار القاضي أبي بكر في تضعيفه لحديث الاستغفار، مع أن الحديث في الصحيحين كما في ص(٤٢٨).

ـ تحامله أحياناً على ابن المنيّر، فمثلاً قال في تعليق رقم [٣١]: «هذا جمود على ألفاظ ذكرها أرباب علم البيان...»، فقد كان ابن المنيّر يوضح عبارة الزمخشري فظنه الشيخ اعتراضاً وقال ما قال.



جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم
وحدة البحوث والدراسات

سلسلة الدراسات القرآنية

مختصر

الإنصاف

مختصر الانتصاف من الكشاف
وهو محاكمات بين الزمخشري وابن المنير

تأليف
الإمام العلامة المفسر
علم الدين عبد الكريم بن علي بن عمر الأنصاري
المعروف بابن بنت العراقي
٦٢٢ - ٧٠٤هـ

الجزء الأول

تحقيق
د. محمد ديب العباس
د. محمد ربيع الجنيدي

راجعه ودققه وأشرف على إخراجه وقدم له
الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحيم سلطان العلماء

جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم

/ كتاب الإنصاف [١/أ]
مختصر الانتصاف من الكشاف
لعلَم الدين العراقي

تأليف: سيدنا وشيخنا الإمام، العالم العلامة، أفضل المتأخرين، خاتم المجتهدين، قطب العلماء المأنوس، قاضي قضاة ثغر[١] الإسكندرية المحروس، ناصر الملة والدين، أحمد عُرف بابن المنيِّر، أمطر الله على ضريحه غيث فضله وسَيَّـرَ، «...»[٢] ونفعه بعلمه وعمله المقدِّم والمُؤخَّر.

اختصره: شيخنا، الإمام العالم العلامة، علَم المحققين، السالك في الاعتقاد منهجَ الحق المبين، السابق وإن كان مُصَلِّياً[٣]، مُـجلِّـي[٤] المتقدمين، الجامع بين المعقول وقضايا الشرع المنقول، بمعرفة كتاب الله عز وجل الذي هو أصل كل أصول، وما خرج عنه فلا حاصلَ له ولا محصول، علَمُ العلماء والدِّين، عبد الكريم ابن الشيخ الإمام العالم نور الدين أبي الحسن علي الأنصاري الشّافعي، عُرف بالعراقي، حفظ الله علوم الشّريعة بحفظه «...»[٥].

---

(١) ثغر: الثغر والثغرة: كل فرجة في جبل أو بطن وادٍ أو طريق مسلوك؛ وهذه مدينة فيها ثغر وثلم، والثغر: ما يلي دار الحرب.
والثغر: الموضع الذي يكون حداً فاصلاً بين بلاد المسلمين والكفار. لسان العرب، مادة (ثغر).
(٢) بياض في الأصل بمقدار كلمة.
(٣) وهو الذي يتلو السابق، الصحاح:(صلى).
(٤) السابق في الحَلْبة، تاج العروس: (جلي).
(٥) في الأصل كلمة غير مقروءة.

بسم الله الرحمن الرحيم

صلَّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه

أخبرنا سيدنا وشيخنا، الإمامُ العالم العلامة، أوحدُ العلماء، كهفُ الفضلاء، بقيّةُ السلف، عمدةُ الخلف، خادمُ كتاب الله الحكيم، السالكُ في الاعتقاد المنهج القويم، سيفُ المناظرين، علَمُ العلماء والدِّين: عبد الكريم ابن الشيخ الإمام العالم الأديب المقرئ نور الدين أبي الحسن علي الأنصاري العراقي قراءةً عليه بمدرسة «الشريفية»(١) بالقاهرة المُعِزِّية(٢)، في شهور سنة: اثنتين وتسعين وستمئة.

قال: الحمد لله رب العالمين، وصلواته على محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

قد اختصرتُ في هذا الكتاب «الانتصاف من الكشاف»، تصنيف الشيخ الإمام العالم الحبر المحقق الفاضل: ناصر الدّين أحمد المالكي.

وحذفت منه ما وقعت الإطالة به من نقل كلام الزمخشري على وجهه من غير كلامٍ عليه، إعجاباً به واستحساناً له، فإن النُّسَخَ منه موجودة، وما قابل به سيِّئة(٣)

---

(١) هذه المدرسة بدرب كُرْكامَة على رأس حارة الجَوْذَرِيَّة من القاهرة، وقفها الأمير الشريف فخر الدين أبو منصور إسماعيل بن حصن الدولة الجعفري الزبيبي، أحد أمراء الدولة الأيوبية بمصر، وهي من مدارس الفقهاء الشافعية. المواعظ والاعتبار: ٣/ ٢١٢.

(٢) نسبة إلى المعزّ لدين الله العُبيدي المهدوي الذي بُنِيتْ القاهرة المعزيّة له. سير أعلام النبلاء ١١/ ٤٢٩، والكامل في التاريخ ٧/ ٢٨٠.

(٣) في (ق): «شُبه».

الزمخشريِّ في سَبِّه أهلَ السنة بمثلها، مقتصراً على العقيدة الصحيحة، وما يتعلق بالآية منها من دليلٍ، أو[1] حملٍ على تأويل، ولم أَدَعْ شيئاً من معاني الكتاب المذكور ولا من فوائده ونكته، فما وافق منه الصوابَ أبقيتُه بحاله، وما خالف ذلك بيَّنتُ وجهَ ضعفه واختلاله، والله الموفق.



(١) في الأصل و(ص): «وحمل».

[سورة الفاتحة][(١)]

قالَ محمود: الباء في البسملة تتعلق بمحذوف تقديره: أقرأ أو أتلو[(٢)]؛ لأن الذي بعد التسمية مقروء[(٣)]، كما أن المسافر إذا حلَّ أو[(٤)] ارتحل قال: بسم الله، المعنى: بسم الله أحُلُّ، أو: بسم الله أرتحل، وكذلك الذابحُ، وكل [فاعل يبدأ][(٥)] في فعله بـ«اسم الله».

فالمقدَّرُ هو الفعل الذي يُبدأ به[(٦)]، ويَدُلُّ على أنَّ المقدَّر[(٧)] هو فعل القراءة أنه

(١) هي فاتحة الكتاب، وبها تفتتح القراءة في الصلوات، وهي أول سور القرآن الكريم.
ـ وهي سورة مكية، وقيل: مدنية من السور المثاني نزلت بعد سورة المدثر وهي سبع آيات بلا خلاف.
ـ وقد اختلفوا في البسملة هل هي آية مستقلة من أولها كما هو عند جمهور قراء الكوفة وقول جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين والتابعين، أو بعض آية، أو لا تعد من أولها بالكلية كما هو قول أهل المدينة من القرّاء والفقهاء.
ـ وقد سُمّيت هذه السورة بالفاتحة؛ لأنها تفتتح القرآن؛ أي: أنها أول سورة فيه، وسورة الفاتحة تشمل جميع معاني القرآن الكريم ومقاصده.
ـ لسورة الفاتحة كما ذكر السيوطي في كتابه «الإتقان في علوم القرآن» أكثر من عشرين اسماً، وهذا يدل على شرفها: لأن كثرة الأسماء تدل على شرف المسمى. فمن أسمائها: أم الكتاب، الشفاء، الوافية، الكافية، الحمد، السبع المثاني. تفسير القرطبي ١/ ١١٥، والإتقان في علوم القرآن ١/ ١٨٧.
(٢) قدره الإمام البغوي بـ(أبدأ) أو (قل). تفسير البغوي ١/ ٧٠.
(٣) وقد سبقه إلى ذلك ابن جرير الطبري ١/ ١١٥.
(٤) في الأصل: «وارتحل»، وفي سائر النسخ «أو».
(٥) في الأصل بياض، والزيادة من بقية النسخ.
(٦) قال ابن هشام: «فإن قدر ابتدائي باسم الله فاسمية وهو قول البصريين، أو أبدأ باسم الله ففعلية، وهو قول الكوفيين وهو المشهور في التفاسير والأعاريب. ولم يذكر الزمخشري غيره إلا أنه يقدر الفعل مؤخراً ومناسباً لما جُعلت البسملة مبتدأً له فيقدر: باسم الله أقرأ، باسم الله أحل، باسم الله أرتحل، ويؤيده الحديث: «باسمك ربي وضعت جنبي». مغني اللبيب ص٤٩٥.
(٧) هكذا في (ق، ع)، وفي الأصل: «المضمر».

[هو](1) الذي ظهر في قوله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١].

قال أحمد: الذي يقدِّرُه النحاة [وهو أَبتدئ](2) هو المختار لوجوه، منها:

أنَّ فعل الابتداء يصحُّ تقديره في كل تسمية ابتَدأ بها فعلٌ من الأفعال، بخلاف فعل القراءة، والعامُّ صحة/ تقديره أولى، ألا تراهم يقدِّرون متعلَّق الجار الواقع خبراً أو صفةً [٢/أ] أو صلةً أو حالاً بالكون [والاستقرار](3) حيثما وقع، ويُؤْثِرُونَهُ لعموم صحة تقديره.

ومنها: أنَّ تقدير فعل الابتداء مستقلٌّ بالغرض المقصود من التسمية؛ فإنَّ الغرض منها أن تقع مبتدأً، فتقدير فعل الابتداء أوقعُ بالمحل، وأنت إذا قدَّرْتَ «أقرأ» قدرتَ «أبدأ» بالقراءة؛ لأن الواقع في أثناء القراءة قراءةٌ أيضاً، والبسملة غير مشروعة فيه.

ومنها: ظهورُ فعل الابتداء في قولهﷺ: **«كل أمرٍ ذي بال لا يُبْدأ فيه باسم الله فهو أقطع»**(4).

وأما ظهورُ فعل القراءة في قوله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١] فإنَّما ظهر ثَمَّ؛ لأنَّ الأهم هو القراءة غير منظور فيه إلى ابتدائها؛ ولهذا قدّم الفعل فيها على مُتَعَلَّقِهِ

(١) زيادة من (ق، ع).
(٢) الزيادة من (ع، ق، ح).
(٣) في الأصل شبه مطموسة، والمثبت من سائر النسخ.
(٤) عزاه السيوطي إلى الحافظ عبد القادر الرهاوي في الأربعين بسند حسن عن أبي هريرة مرفوعاً. الدر المنثور ١/ ٢٦، وأخرجه الخطيب في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ٢/ ٦٩، وذكره الألباني في إرواء الغليل في تخريج منار السبيل ١/ ٢٩-٣٠ وقال: رواه الخطيب والحافظ الرهاوي وهو ضعيف جداً، وفي المسند للإمام أحمد ٢/ ٣٥٩ عن أبي هريـرة قـال: قال رسول الله ﷺ: «كل كلام أو أمر ذي بال لا يُفتح بذكر الله فهو أبتر أو قال: أقطع».

لأنه الأهم، ولا كذلك في البسملة فإن الفعلَ المقدَّر كائناً ما كان يقعُ بعدها؛ إذ لو قُدِّرَ قبل الاسم لفات الغرضُ من قصد الابتداء، فدلَّ على أنه الأهمُّ فوجب تقديره.

١ـ قلتُ: ما ذكره محمود أصح، لما سبق(١).

[أما ما ذكره أحمد أولاً فنقول: تقدير أقرأ](٢)؛ ولأنّه أمسُّ وأخص بالمقصود، وأتم شمولاً، فإنه يقتضي أنَّ التسمية واقعة على القراءة كلِّها مصاحبة لها، وأنَّ القراءة كلَّها بالله تعالى على اختلاف المذهبَين اللذَين يأتي ذكرهما، بخلاف تقدير: أبدأ؛ فإنه يقتضي مصاحبتها لأول القراءة دون باقيها، وأنَّ ابتداء قراءته بالله غير متعرِّض إلى تمامها.

وأما استشهادُ أحمد بتقدير النحاة: الكون والاستقرار، فليس بجيّد؛ فإنّهم إنما فعلوه تقريباً وتمثيلاً(٣).

---

(١) قال السيوطي: «وقال شيخنا العلامة الكافيجي: ما ذهب إليه صاحب «الكشاف» هاهنا هو المختار، فإن فيه قلة الحذف، ورعاية حق خصوصية المقام، ودلالة على اختصاص القراءة ببسم الله، وتعليماً للمؤمنين بأن طريقهم هو الحق والصواب، وتعريضاً للكفار بأن سبيلهم هو الخطأ والطغيان، فمعلوم أن هذه الاعتبارات تناسب نظم القرآن، وتشهد بفصاحته، وغاية إعجازه.
وأما ما ذهب إليه البصريون والكوفيون فهو خالٍ عما ذُكر، بل غاية جل أمره بيان المتعلق من غير رعاية المقام، وأنت خبير بأن التقدير مهما كان أوجز كان أولى، لا سيما مع تلك الدقائق اللطيفة.
فإن قلتَ: تقدير أبتدئ يلائم مفتتح الكتاب، ويناسب منطوق الحديث، قلتُ: نعم، لكن رعاية مقتضى المقام أمر راجح، وشاهد يكشف أسرار بلاغة نظم القرآن». نواهد الأبكار وشواهد الأفكار ١/ ٨٤.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من (ع، ص).

(٣) هذا مخالف لقول النحويين: إن كلًا من الظرف والجار والمجرور قسمان: لغو ومستقَر ـ بفتح القاف ـ فاللغو ما ذُكر عامله ولا يكون إلا خاصًا، والمستقر ما حذف عامله عامًا كان ـ ولا يكون إلا واجب الحذف ـ أو خاصًا واجب الحذف نحو: يوم الجمعة صمت فيه، أو جائزه نحو: زيد على الفرس أي راكب. وقيل: المستقر ما متعلقه عام، واللغو ما متعلقه خاص، وعليه اقتصر الدماميني. حاشية الصبان ١/ ٢٩٣.

ولو قلتَ: زيد على الفرس، أو زيد من العلماء، أو زيد في حاجتك، أو زيد في البصرة؛ لقدَّرت: راكب، ومعدود، [ومهتم، ومُقِيم][١]، وكان أمسَّ من الاستقرار.

فقد استبان لك أنَّ تمثيل النحاة بالكون والاستقرار إنما هو حيثُ لا يقصدون عاملاً بعينه، بل يريدون الكلام على العامل من حيثُ هو عامل، كتمثيلهم بزيد وعمرو، لا لخصوصيتهما؛ بل ليقع الكلام على مثال فيكون أقربَ إلى الفهم، ثم لا يُقال: إضمار الفاعل إذا أُبهم يُقدَّر بزيد وعمرو.

وأمّا ما ذكره ثانياً: من أنَّ فعل البداءة[٢] مستقلٌّ بالغرض، فلا نسلّمه، فالقراءة / أمسُّ وأشمل كما سبق. [٢/ ب]

وقوله: «إنَّ الغرض أن تقع التسمية مبتدأً بها»[٣]؛ جوابه[٤]: أن التسمية تقع البداءة بها فعلاً لا بإضمار الابتداء ولا بنيَّته؛ فإنَّ ذلك يحصلُ «...»[٥] بالتسمية غيرَ مفتقرٍ إلى شيء، فإنَّ من صلَّى فبدأ بتكبيرة الإحرام، أو توضأ فبدأ بغسل وجهه لا يحتاج في كونه بادئاً بذلك إلى إضمار (بدأتُ)، لكنه مفتقرٌ إلى بركة التسمية وشمولها لجميع فعله.

---

(١) في الأصل مطموسة، والمثبت من سائر النسخ.

(٢) في (ع): «فعل الابتداء»، وفي (ح): «فعل القراءة».

(٣) وهذه العبارة نقلها بالمعنى، وأصل كلام ابن المنيّر في المطبوع: «أن تقدير فعل الابتداء مستقل بالغرض من البسملة إذ الغرض منها أن تقع مبدأً، فتقدير فعل الابتداء أوقع بالمحل، وأنت إذا قدرت «أقرأ» فإنما تعني أبتدئ القراءة، والواقع في أثناء التلاوة قراءة أيضاً لكن البسملة غير مشروعة في غير الابتداء». الكشاف ١/ ٢.

(٤) العبارة في (ق، ح) على نحو مختلف وهو: «إن الغرض أن تقع التسمية مبدأً نقول بموجبه، وذلك يقع بالبداية بها فعلاً لا بإضمار الابتداء ولا بنيته، فإن ذلك يحصل بالبداية بالتسمية غير مفتقر...» وما أثبتناهُ نراهُ الأنسب للسياق.

(٥) في الأصل اللفظة مطموسة، وهي غير مثبتة في سائر النسخ.

وأما ما ذكره ثالثاً: من ظهور فعل البداءة في قوله عليه السلام: «**كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لا يُبْدَأُ فيهِ بِاسْمِ الله فهُوَ أَقْطَعُ**»(١). فجوابه: أنَّ كون التسمية مبدأً حاصلٌ بالفعل لا بإضمار فعلها، ولم يقل في الحديث: كل أمر ذي بال لم يقل فيه أبدأُ، ولم يضمر فيه: [بدأتُ](٢) بل طلبَ وقوعَها فعلًا.

فإن قلتَ: الباء في (بسم الله) في الحديث تتعلق بـ(أبدأ) بلا خلاف، وهذا وجه الدليل، قلتُ: لا تغفُل عما قررته؛ فإنَّ الحديث فيه حثٌّ على البداية، وأما امتثالُ ذلك فهو بنفس البداية لا بلفظها، وأما شمولُ بركة التسمية فذلك بالله لا بفعلها(٣).

وقول أحمد: «لو قدّرنا العامل متقدِّماً لفات الغرض من كون التسمية مبدأً»، دليلٌ على أنَّ القصدَ حصولُها فعلاً لا قولاً.

وكلُّ مَن سمّى على مأكول أو نكاح أو غيره فقد قصد شمولَ بركةِ التسمية لجميع فعله، ويقع الابتداء فعلاً كالنية تقع في الأول وتشمل العبادة، وليس ينوي أول العبادة ولا بدايتها.

وكذلك قوله بعد ذلك: «إنَّ الباء معناها: أنَّ الفعل واقع بالله حقيقةً»، فالواقع به جميع القراءة.

وهذا في القراءة أظهر، فإنها أفعال، كلُّ حرف منها(٤) فعلٌ مستقل يُفعل بآلات النطق، فإضمار (اقرأ) المتضمن للاعتراف بأنَّ ذلك كلَّه بالله أولى مما لا يتضمن إلّا حرفاً واحداً أو كلمةً واحدةً.

---

(١) سبق تخريجه ٩٧.

(٢) ساقطة من (ق) و(ع).

(٣) في (ع): «بلفظها».

(٤) في الأصل اللفظة مطموسة والمثبت من سائر النسخ.

قال محمود: في معنى الباء وجهان: **أحدهما**: المصاحبة.

والثاني: الاستعانة، كقولك: كتبت بالقلم. على معنى أنَّ فعله لا يقع معتبَراً [شرعاً](١) إلا بذكر الله.

قال أحمد: / فيه مخالفة للسنة من وجهين: [٣/أ]

أحدهما: أنَّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى(٢)، والعبدُ [محلٌّ(٣) لها](٤) لا غير، فالفعل واقعٌ بالله حقيقةً.

والثاني: أنَّ الاسم هو المسمَّى(٥).

---

(١) ليس في الأصل: «شرعاً»، وهو في سائر النسخ.

(٢) المعتزلة يقولون في أفعال العباد: إذا كانت حسنةً فهي على ضربين: إما أن تكون مباحةً وهذه لا يجوز أن يكون الله مريداً لها، وإما أن تكون واجبةً أو مندوبةً، فالله تعالى يكون مريداً لها.
وأما إن كانت قبيحةً فإن الله لا يريدها ألبتة ولا يجوز أن يريدها، وهم يجعلون الإرادة والمحبة والرضا من باب واحد، ولا يفرقون بين الإرادة الكونية القدرية التي هي بمعنى المشيئة، ولا بين الإرادة الدينية الشرعية التي يتعلق بها الحب والرضا، لهذا أجمعوا على أن الله لا يريد المعاصي؛ أي: إن ما وقع منها وقع بغير مشيئة. شرح الأصول الخمسة **٤٣١، ٤٥٧، ٤٦٤**.

(٣) في (ع): «مجاز».

(٤) في الأصل العبارة مطموسة، والمثبت من سائر النسخ.

(٥) الاسم هو المسمى، واختلف الناس في هذه المسألة على خمسة مذاهب هي:
١ ـ أن الاسم عين المسمى، وهو رأي أكثر المنتسبين إلى السنة كأبي القاسم الطبري، واللالكائي، وأبي محمد البغوي صاحب «شرح السنة»، وغيرهم. وهو أحد قولي أصحاب أبي الحسن الأشعري واختاره أبو بكر بن فورك وغيره.
٢ ـ أن الاسم غير المسمى، وهو رأي الجهمية، ورأي المعتزلة، وتابعهما في ذلك جماعة من =

والزمخشري يخالف[1] فيرى التسمية لشرعيّة الفعل لا لوجوده؛ فوجود الفعل بزعمه بقدرة العبد.

قال أحمد: واسمُ الله علمٌ، وهو أعرف المعارف مستثنًى عن الخلاف في أيّهما[2] أعرف العلم أو المضمر.

= الأشاعرة كالغزالي، والرازي.

٣ ـ التوقف، وأصحاب هذا الرأي جماعة من السلف، يذكر ابن تيمية عنهم أنهم توقفوا في ذلك نفياً وإثباتاً، أي: إنهم لا يقولون: إن الاسم هو المسمى ولا غيره، إذ كان كل من الإطلاقين بدعةً في نظرهم.

٤ ـ أن الاسم للمسمى، ويذكر ابن تيمية أيضاً أنه اختيار أكثر المنتسبين إلى السنة من أصحاب الإمام أحمد وغيره.

٥ ـ التفصيل، وذكر ابن تيمية أنه المشهور عن أبي الحسن الأشعري، وهذا التفصيل كما ذكره البيهقي:

القسم الأوّل: الاسم والمسمى واحد، وهو مثل قديم، وشيء، وإله، ومالك.

الثاني: الاسم صفة قائمة بالمسمى، لا يقال: إنها هي المسمى ولا يقال: إنها غير المسمى، وهو مثل: العالم، والقادر؛ لأن الاسم هو العلم والقدرة.

والقسم الثالث: هو من صفات الفعل، فالاسم فيه غير المسمى. وهو مثل: الخالق والرازق؛ لأن الخلق والرزق غيره. ثم قال: وذهب بعض أصحابنا من أهل الحق في جميع أسماء الله عز وجل إلى أن الاسم والمسمى واحد. البيهقي وموقفه من الإلهيات ١٦١ وما بعدها، ومجموع الفتاوى ٦/ ١٨٥، والاعتقاد للبيهقي ٢٢، والفصل في الملل والنحل ٥/ ١٩، ومقالات الإسلاميين ١/ ٢٥٣، والانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار ٢/ ٦٠٣.

(١) فالمعتزلة يقولون: الاسم غير المسمى بمعنى أن أسماء الله هي غيره وما كان غيره فهو مخلوق، أقول: وما نُقل عن بعض أهل السنة الذين يقولون كقول المعتزلة إنما أرادوا أن الأسماء التي هي أقوال ليست نفسها المسميات. مقالات الإسلاميين١/ ٢٥٣، والانتصار في الرد على المعتزلة ٢/ ٦٠٣، ومجموع الفتاوى ٦/ ٢٠٣.

(٢) في الأصل و(ص): «أيها»، وما أثبتناهُ من (ع).

ويُروى أنَّ سيبويه[١] رُئِيَ في المنام فذكر أنه نال خيراً كثيراً وكرامةً عظيمةً بقوله: إنّ اسم الله أعرف المعارف[٢].

قال محمود: رحمن أبلغ من رحيم[٣]، وعلَّله بما جاء: **«يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا»**[٤]، وبأنَّ الزيادة في البناء لزيادة المعنى، وعلّله بما سمعه في الشُّقْدُف[٥]، وتسمية الأعرابي المحمل العراقي شِقندافاً[٦] لمّا رآه كبيراً.

---

(١) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر؛ ويقال: كنيته أبو الحسن، وأبو بشر أشهر. وكان مولى بني الحارث بن كعب. ولد في إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة فلزم الخليل بن أحمد ففاقه، إمام النحاة، حجة العرب، صاحب الكتاب في النحو وهو مما لم يسبقه إليه أحد، مات سنة ثمانين ومئة على الأصح. بغية الوعاة ٢/ ٢٢٧، وسير أعلام النبلاء ٧/ ٣٤٦، ووفيات الأعيان ٣/ ٤٦٣، وإنباه الرواة على أنباه النحاة ٢/ ٣٤٦، والأعلام للزركلي ٥/ ٨١.

(٢) هذه الفقرة غير موجودة في «الانتصاف» المطبوع، وهذه الرؤية قد ذكرها السمين الحلبي في الدر المصون ١/ ٢٤.

(٣) قال القرطبي: «ذهب الجمهور من الناس إلى أن الرحمن مشتق من الرحمة مبني على المبالغة، ومعناه ذو الرحمة الذي لا نظير له فيها؛ فلذلك لا يثنى ولا يجمع كما يثنى الرحيم». تفسير القرطبي ١/ ١٠٤.

(٤) لم أجده مروياً بهذا اللفظ، ولم يذكر أحد ممن نقله أنه وارد في أي حديث، وذكر بعضهم احتمال أنه من كلام بعض السلف، وقال البلقيني: هذان الأثران لا يُعرفان، وهما (يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة) و(يا رحمن الدنيا والآخرة، ورحيم الدنيا) بل الوارد «رحمن الدنيا والآخرة». حاشية الشهاب على البيضاوي ١/ ٦٦، ونواهد الأبكار وشوارد الأفكار ١/ ١٤٩، وفي رواية مشابهة: عن أبي سعيد رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن عيسى ابن مريم قال: الرحمن: رحمن الآخرة والدنيا، والرحيم: رحيم الآخرة»، وهو موضوع، كما في اللآلئ المصنوعة ١/ ١٥٨، والموضوعات لابن الجوزي ١/ ٢٠٤.

(٥) الشُّقْدُفُ كقُنْفُذٍ: وهو مركبٌ معرُوفٌ بالحجازِ يَرْكَبُه الحُجَّاجُ إلى بيتِ الله الحرامِ، والجمْعُ: شَقَادِفُ. تاج العروس: (شقف).

(٦) قال الزبيدي: «وأما الشقنداف، بالكسر، فليس من كلامهم، بل هي لغة سوادية، وسمعت بعض مشايخي يقول: إنه مرَّ رجل على عراقيّ، فقال له: ما تسمون هذا عندكم؟ فقال: الشقنداف، فقال: أليس هو الشُّقدف قال: لا ألا تدري أن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى، وهذا أعظم من شقادفكم، وأوسعها جِرماً». تاج العروس: (شقف).

واعترض أحمد على الأول: بأنَّ غاية ما فيه أنَّ الرَّحمة [المستفادة][١] من الرَّحمن أعمُّ من الرَّحمة المستفادة من الرَّحيم[٢]، والعموم بالدلالة على قصور المبالغة أولى منه بالدلالة على غايتها، ألا ترى أنَّ ضارباً لمَّا كان أعمَّ من ضَرَّاب، كان ضَرَّابٌ[٣] أبلغَ منه لخصوصه، فلا يلزم من خصوص «رحيم» أنْ يكون أقلَّ مبالغةً من «رحمن».

٢ـ قلتُ: أما أنَّ الخصوص لا يلزم منه قلةُ المبالغة فحسن.

وأمّا دعواه أنَّ الخصوص دالٌّ على المبالغة، والعموم دالٌّ على قصورها، واستشهاده بضارب وضرّاب فغير صحيح؛ لأنَّ المبالغة في ضرَّاب لم تكن لأجل خصوصه بل لدلالته على التكرار، ألا ترى أنَّا لو وضعنا لِمَن يَقِلُّ منه الضربُ اسم فاعل [يخص ذلك][٤] لم يكن أبلغ من ضارب، مع أنَّ ضارباً أعم منه، ولمّا انقسم المطر إلى وابل وطَلّ[٥] وجَوْدٍ[٦]

---

(١) في الأصل اللفظة شبه مطموسة، والمثبت من سائر النسخ.

(٢) أحسن ما قيل في دلالة كل من الرحمن والرحيم على المبالغة ما نقل عن ابن القيم وقاله الإمام القرطبي ونسبه للجمهور: أن الرحمن خاص الاسم عام الفعل، والرحيم عكسه؛ أي: عام الاسم خاص الفعل، والمعنى أن صفة الرحمة في الرحمن تعني صاحب الرحمة الذي تشمل رحمته جميع المخلوقات، أما الرحيم فإن الرحمة فيه تكون خاصةً بالمؤمنين بدليل: ﴿وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٣]. وقال الفارسي: إنما قيل بسم الله الرَّحْمن الرحيم فجيء بالرحيم بعد استغراق الرَّحْمنِ معنى الرحْمَة لتخصيص المؤمنين به في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾[الأحزاب: ٤٣] كما قال: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [العلق: ١] ثم قال: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق: ٢] فخصَّ بعد أَن عَمَّ القول.

مدارج السالكين ١/ ٥٦، وتفسير القرطبي ١/ ١٠٥، لسان العرب: رحم.

(٣) في ح، ع، ص: «كان ضرَّاباً»، بالنصب.

(٤) في الأصل اللفظة مطموسة، والمثبت من سائر النسخ.

(٥) الطَّلُّ: المطَرُ الضعيف الدائمُ، وهو أَرْسَخُ المطر نَدًى، وقال ابن سيده: الطَّلُّ أَخَفُّ المطر وأَضعفه، ثم الرَّذاذُ، ثم البَغْش، وقيل: هو النَّدى، وقيل: فوق النَّدى ودون المطر، وجمعه طِلالٌ. العين ٧/ ٤٠٤ مادة: (طلل).

(٦) ومطر جَوْد بَيِّنُ الجَوْد: غزير، وفي المحكم: يروي كل شيء، وقيل: الجود من المطر الذي لا مطر فوقه ألبتة. مادة: جود.

وطشٍّ[١]، لم يكن الطلُّ والطّش لكونهما أخصَّ أبلغَ من المطر.

واعترض أحمد على الثاني بأنه منقوض بـ(حَذِر) وهو أبلغ من (حاذر).

٣ـ قلتُ: وللزمخشري أن يبحث بوجهين:

أحدهما: أنْ يقول: أردتُ أنَّ الغالب ذلك، وإن وُجِدَ ما ذكرتَه فلا يخرج الأمر في الغالب / عما ادّعيناه، والإلحاق بالأغلب أولى. [٣/ ب]

والثاني: أنَّ (حذراً)[٢] ما وقعت المبالغة فيه لنقص الحروف بل لإلحاقه بالأمور الجبلية [كالشَّرِه والفَهِم والفَطِن، والنقضُ إنما يكون مع اتحاد العلة، والعلة هاهنا ليست متَّحِدة، وأيضاً فالدَّعوى أنَّ البناء على الزيادة يدلُّ على][٣] المبالغة، [ولم يدَّعِ] انحصارَ المبالغة في ذلك.

ثم ذكر الزمخشري أنَّ رحمن إذا سُمِّي [به لا] ينصرف قياساً على نظائره من سكران وغضبان[٤].

قال أحمد: ليت شعري ما الذي يرجّح على نظائره مما لا ينصرف قياسه كندمان؛ فإنه أشبه الأول في امتناع هاء التأنيث، وأشبه الثاني في امتناع فُعلى، والخلاف فيه مشهور.

والتحقيق: أنَّ عطشان امتنع صرفُه وفاقاً، والعلة فيه مشابهة ألفه ونونه لألفي التأنيث، والشبه دائر على وجود فُعلى أو امتناع فعلانة.

---

(١) في لسان العرب: مادة: (طشش). الطَّشُّ من المطر فوق الرِّكّ ودون القِطقِط، وقيل: أَولُ المطر الرَّشّ ثم الطَّشّ، ومطر طَشٌّ وطَشِيشٌ: قليل.

(٢) في الأصل (حاذر)، وما أثبتناهُ من(ح) ويدل عليه سياق الكلام.

(٣) هذه الزيادة في (ع) و(ق) (ص) و(ح).

(٤) هذا أحد قولي العلماء، والقول الثاني أنه مصروف؛ لأن الأصل في الاسم الصرف فوجب العمل به. ونقل السيوطي تصحيح هذا القول عن أبي حيان، وكأنه فهم ذلك من تقديم أبي حيان له. البحر المحيط ١/ ١٢٥، والهمع ١/ ٣٠.

فإنْ جُعل كلُّ واحد منهما وصف شَبهٍ استَقَلّ الحكم بكل واحد منهما، وإن جُعلا جُزْأي علة لم يوجد الحكم إلا بهما.

وإنْ كانت كلُّ واحدة منهما علةً على البدل استَقَلَّ الحكمُ بها على البدل، فإنْ كانت العلة المجموع، أو وجود (فُعْلى) انصرف رحمن، وإنْ كان الشبه بكل واحد، أو بامتناع (فَعْلانة) خاصةً امتنع رحمن.

واختار أحمد أنَّ كلَّ واحد من الأمرين مستقلٌّ باقتضاء الشبه فيمتنع رحمن، وعلّله بأنَّ الحاصل من فعلانة أنها دالة على امتناع ألفَي التأنيث فيه، ووجود «فُعْلى» يحقق ذلك الامتناع، لا لأنه علة في نفسه.

فإذا تحقَّقنا الامتناعَ فقد وُجدت [العلة][(١)]، وأُيِّدَ ذلك بامتناع انصراف (عمران) علماً مع أنَّه لا فُعْلى له، والتذكير منع (فَعْلانة) و(فُعْلى) وقد امتنع صرفه[(٢)].

قال محمود: في تفسير الرَّحمة: إنها مجازٌ عن إنعامه على عباده.

[٤/أ] **قال أحمد**: ولك أنْ تفسِّرها بإرادة الخير، وكلا القولين مَقولٌ/ ، منهم من جعلها إرادةً من صفات الذات[(٣)]، ومنهم من جعلها أفعالًا[(٤)] من صفات الأفعال[(٥)].

---

(١) اللفظة مطموسة في الأصل، والمثبت من سائر النسخ.

(٢) قال السيوطي في الأشباه والنظائر في باب تعارض الأصل والغالب: «اختلف في (رحمن) هل يصرف أم لا على قولين: أحدهما: نعم؛ لأنَّ الأصل في الأسماء الصرف، ولم يتحقق شرط المنع وهو وجود فُعلى، الثاني: لا؛ قال في البسيط: وعليه الأكثرون لأن الغالب في باب فَعلان عدم الصرف، فالحمل عليه أولى لعدم الصرف». الأشباه والنظائر في النحو ١/ ٢٥٦، والكشف عن صاحب البسيط في النحو ١/ ١٦٢.

(٣) صِفَات الذَّات: هي ما لا يجوز أن يُوصف الذَّات بضدها كالقدرة والعزة. الكليات ص٥٤٨.

(٤) في (ق) و(ع): «أنعاماً».

(٥) صفات الفِعْل: هي ما يجوز أَن يُوصف الذَّات بضدها كالرحمة وَالْغَضَب. الكليات ص٥٤٨.

٤ـ قلتُ: العجب من أحمد! كيف لم يتنبّه على أنَّ الزمخشري لا يمكنه أنْ يجعلها إرادةً من صفات الذات؛ لأنَّه لا يُثبِتُ صفاتِ الذات[١]، بل ينفيها جملةً[٢] مع أنَّ أحمد انتصب في كتابه لذلك.

بل العجب من محمود كيف احترز هاهنا مما يخالف مذهبه، وجاء في تفسير ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧][٣]، فذكر أنَّ معنى الغضب إرادةُ الله تعالى الانتقامَ أو فعله، والبحث في الموضعين سواء، وهم وإن أثبتوا الإرادة فلا يجعلونها صفة ذات.

قال محمود: فإذا كان رحمن أبلغ؛ فلم قدَّم الأعلى وعدل عن قاعدة الترقي إلى الأعلى، كقولهم: جَوَاد فيَّاض، وشجاع باسل؟ وأجاب بأنه لما ذكر الرحمنَ الأبلغَ أردفه بذكر الرَّحيم تتمةً وتكملةً.

وهو جوابٌ ضعيف[٤]، ولم يتعرَّضْ له أحمد بل قَوَّى السؤال فقال: إنَّ في

---

(١) إنكار صفات الذات: مرادهم أن الله استغنى بذاته عن كل شيء إذ اعتبروا إثبات الصفات لله من قبيل الحاجة إليها وأن إثباتها معه إثبات لقديم أزلي، وهذا يؤدي إلى تعدد القدماء في زعمهم. شرح الأصول الخمسة ص١٩٥ وما بعدها.

(٢) قال الأشعري: «والمعتزلة كلها إلا عبّاداً يقولون: إن الوصف لله بأنه رحمن وأنه رحيم من صفات الفعل». مقالات الإسلاميين ١/ ٥٠٧.

(٣) في (ق) و(ع): «غير المغضوب».

(٤) قال ابن هشام: «وأما قول الزمخشري: إذا قلت: الله رحمن أتصرفه أم لا؟ وقول ابن الحاجب إنه اختلف في صرفه، فخارج عن كلام العرب من وجهين: لأنه لم يستعمل صفةً ولا مجرداً من «أل» وإنما حُذفت في البيت للضرورة وينبني على علميته أنه في البسملة ونحوها بدل لا نعت، وأن الرحيم بعده نعت له لا نعت لاسم الله سبحانه وتعالى، إذ لا يتقدم البدل على النعت وأن السؤال الذي سأله الزمخشري وغيره: لم قدم الرحمن مع أن عادتهم تقديم غير الأبلغ كقولهم عالم نحرير وجواد فياض؟ غير متجه، ومما يوضح لك أنه غير صفة مجيئه كثيراً غير تابع نحو ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ * عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [الرحمن: ١-٢]، ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾ [الإسراء: ١١٠]، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُوا۟ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُوا۟ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٦٠]». مغني اللبيب ١/ ٦٠٢.

تقديم الأعلى ثم الإتيان بالأدنى تكراراً لدخول الثاني في الأول بخلاف عكسه! هذا في الإثبات، وأما في النفي فعلى العكس فيقدَّم فيه الأعلى، وعلته واحدة؛ إذ يلزم من نفي الأدنى عنه نفيُ الأعلى؛ لأنَّ ثبوتَ الأخص يستلزم ثبوتَ الأعم، ونفي الأعم يستلزم نفيَ الأخص(١).

٥ـ قلتُ: قوله: «في تقديم الأعلى تكرار، بخلاف عكسه» ليس بصحيح؛ فإنَّ التكرارَ موجودٌ فيه وفي عكسه.

[ولو قال](٢): «إنك إذا ذكرت الأعلى لم يتجدَّد بذكر الأدنى فائدة، بخلاف عكسه»، لكان أصوب، ولعلَّ هذا مراده.

وقد أُجيب عنه بما هو أقوى من جواب الزمخشري، وهو: أنَّ (رحمن) اسمٌ للذات فيجب تقديمه، أو اسمٌ للصفة لكنه مختصٌّ بالله تعالى لا يُسمَّى به غيرُه، فهو أقرب إلى اسم الذات فوجب تقديمه(٣).

[٤/ب] وجواب ثانٍ(٤):/ وهو أنه جاء في الأثر: **«يا رحمن الدنيا، ورحيم الآخرة»**(٥)،

---

(١) لأن العلاقة بين المقدّم والتالي اللزوم، وحينئذٍ إذا نفي الأعم لزم منه نفي الأخص، ومثال ذلك: قولنا: كلما كان هذا إنسانًا كان حيوانًا لكنه ليس بحيوان، فليس بإنسان؛ لأن رفع اللازم يوجب رفع الملزوم. الشرح المختصر للسلم المنورق ٥/ ٤.

(٢) اللفظتان مطموستان في الأصل، والمثبت من سائر النسخ.

(٣) وهذا عند أكثر العلماء؛ لقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ١١٠]. الدر المصون ١/ ٣٢، وتفسير القرطبي ١/ ١٠٦.

(٤) وفي هذا الجواب نظر لأنه بُني على أثر لم يثبت.

(٥) لم نجده بهذا اللفظ، وقد مرت الإشارة إليه في تعليق سابق ص ١٠٣، وفي رواية مشابهة: عن أبي سعيد رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن عيسى ابن مريم قال: الرحمن: رحمن الآخرة والدنيا، والرحيم: رحيم الآخرة»، وهو موضوع، كما في اللآلئ المصنوعة ١/ ١٥٨، والموضوعات لابن الجوزي ١/ ٢٠٤.

فتقديم الرحمن على رحيم لسبق[١] مواقع رحمة الرحمن على مواقع رحمة الرحيم في الوجود.

قال محمود: والحمدُ رفع وإن كان معناه الأمر[٢]، تقديره: احمَد، وليدلَّ على الثبات والاستقرار، ولهذا كانت تحيةُ إبراهيم ﷺ أحسنَ من تحية الملائكة حين قالوا: سلاماً، قال: سلامٌ[٣].

قال أحمد: يدلُّ ذلك على أنَّ سيبويه اختار في قول القائل: فإذا له عِلْمٌ علمُ الفقهاء؛ الرفع[٤]، وفي قوله: فإذا له صوتٌ صوتَ حمار[٥] النصب، لإشعار النصب بالتجدد المناسب للأصوات، وإشعار الرفع بالثبوت الذي هو في العلم أمدح.

قال محمود: وتعريفُ الحمد تعريف الجنس، مثل[٦]:

---

(١) في الأصل: «فتقديم الرحمن على هذا السبق مواقع»، وما أثبتناهُ من (ح) و(ق) و(ع).

(٢) لا بد من نقل العبارة من المطبوع ليتضح المراد: «... وارتفاع الحمد بالابتداء، وخبره الظرف الذي هو لله وأصله النصب الذي هو قراءة بعضهم بإضمار فعله على أنه من المصادر التي تنصبها العرب بأفعال مضمرة في معنى الإخبار، كقولهم: شكراً، وكفراً، وعجباً، وما أشبه ذلك، ومنها: سبحانك، ومعاذ الله، ينزلونها منزلة أفعالها ويسدّون بها مسدّها؛ لذلك لا يستعملونها معها ويجعلون استعمالها كالشريعة المنسوخة، والعدل بها عن النصب إلى الرفع على الابتداء للدلالة على ثبات المعنى واستقراره...». الكشاف ١/ ٩.

(٣) وذلك لكونها جملةً اسميةً، والجملة الاسمية تدل على الثبوت، وقد ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ سَلَـٰمًا قَالَ سَلَـٰمٌ﴾ [هود: ٦٩].

(٤) الكتاب ١/ ٣٦١.

(٥) المصدر السابق ١/ ٣٥٥.

(٦) جزء من بيت للبيد وهو بكماله:

فأَرْسَلَها العِراكَ ولم يَذُدْها ولم يُشْفِقْ على نَغَصِ الدِّخالِ

قال البغدادي: «وزعم ثعلب أن الرواية: «وأوردها العراك» وأن العراك مفعول ثانٍ لأوردها. وأما قولهم: أرسلها العراك فهو عند الكوفيين مضمن أرسلها معنى أوردها فهو مفعول ثانٍ لأوردها. والإرسال: بمعنى التخلية والإطلاق وفاعله ضمير الحمار وضمير المؤنث لأتنه وهي جمع أتانة. والذود: الطرد. ولم يشفق: أي: الحمار من أشفق عليه: إذا رحمه. والنغص بفتح النون والغين المعجمة وإهمال الصاد مصدر، في الصحاح: نغص الرجل بالكسر ينغص =

أرسلها العِرَاك..............

ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كلُّ أحد من الحمد ما هو، والعِراكُ ما هو، والاستغراق الذي يتوهَّمه كثيرٌ من الناس وهْمٌ منهم(١).

قال أحمد: تعريف النكرة باللام إما للعهد وإما للجنس، والذي للعهد إما أن ينصرف العهد فيه إلى فرد معين من أفراد الجنس نحو: ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٦].

وإمَّا أنْ ينصرف العهد إلى الماهية باعتبار تميّزها عن غيرها، كقولك: أكلتُ الخبز.

والجنس: هو الذي ينضمُّ إليه شمولُ الآحاد، كقولك: الرجلُ خيرٌ من المرأة، وكلا نوعي العهد لا يُوجِبُ استغراقاً إنما يُوجِبُهُ الجنس، والزمخشري جعل تعريفَ الحمد من النوع الثاني من نوعي العهد، وعبَّـرَ عنه [بتعريف] الجنس لعدم اعتنائه باصطلاح أصول الفقه، وغيرُ(٢) الزمخشري جعله للاستغراق، وليس ببعيد.

قال محمود: في العالمين، وجُمِعَ ليشملَ كلَّ جنسٍ سُمِّيَ به(٣).

قال أحمد: تعليلُه الجمعَ بإفادة الاستغراق فيه نظر؛ فإنَّ العالَمَ كما ذُكر: اسم

= نغصاً: إذا لم يتم مراده وكذلك البعير: إذا لم يتم شربه. وأنشد هذا البيت. أقول: ورواية أوردها هي في ديوان لبيد».

وقال ابن سيده: «العراكَ: هو مصدر عارَكَ مُعارَكةً وعِراكاً؛ أي: زاحَم، والعِراك في موضع الحال ـ وهو معرفة ـ وذلك شاذٌ، وإنما يجوز مثل هذا لأنه مصدر ولو كان اسم فاعل ما جاز». المخصص ٤/ ٩٣٩، وخزانة الأدب ٣/ ١٩٣، وديوان لبيد ص ١٠٨.

(١) قال الشوكاني: وتعريفه لاستغراق أفراد الحمد وأنها مختصة بالرب سبحانه على معنى أنَّ حمد غيره لا اعتداد به لأنَّ المنعم هو الله عز وجل، أو على أنَّ حمده هو الفرد الكامل فيكون الحصر ادعائياً ورجّح صاحب الكشاف أنَّ التعريف هنا هو تعريف الجنس لا الاستغراق والصواب ما ذكرناه». فتح القدير ١/ ٨٣.

(٢) قال السيوطي: إن المحققين ذهبوا إلى الاستغراق. نواهد الأبكار وشوارد الأفكار ١/ ١٦٤.

(٣) في الأصل: «ينتهي به»، وما أثبتناهُ في سائر النسخ.

جنس، وعُرِّف بلام الجنس فصار مفرداً أدلَّ على الاستغراق منه جمعاً.

قال إمام الحرمين[١] / : «التمر أحرى باستغراق الجنس من التُّمور؛ فإنَّ اسم التمر يسترسل على الجنس لا بصيغة لفظه، والتمور ترده إلى تخيّل الوحدان، ثم الاستغراق بعده بصيغة الجمع، وفي صيغة الجمع مضطرب»[٢]. [٥/أ]

قال أحمد: والتحقيق فيه وفي كل ما يُجمَعُ من أسماءِ الأجناس، ثم يُعرَّف تعريف الجنس أنه يفيد أمرين: **أحدهما**: أن ذلك الجنس تحته أنواع مختلفة.

والآخر: أنه مُستغرِقٌ لجميع ما تحته منها، فالمفيدُ لاختلافِ الأنواع الجمع، والمفيدُ للاستغراقِ التعريف، إذ[٣] لو جمع مجرداً عن تعريفٍ أفاد اختلاف الأنواع، ولو عُرِّف مجرداً عن الجمع أفاد الاستغراق، فظهر ضعف قول الزمخشري، وجمع ليشمل[٤]؛ إذ الشُّمول من التعريف لا من الجمع.

وضَعَّفَ قولَ الإمامِ أنَّ الجمع يوهي الإشعار بالاستغراق؛ فإنَّ اختلاف الأنواع الذي قصد الجمع به لا ينافيه.

٦ـ **قلتُ**: بنى كلامه على أنَّ المفرد المعرَّف [بالألف][٥] واللام يفيد الاستغراق،

---

(١) أبو المعالي عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب الجويني، الفقيه الشافعي الملقب ضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين، شيخ الشافعية، ولد في جوين من نواحي نيسابور، أول سنة تسع عشرة وأربع مئة، وأول ما تفقه على والده الشيخ أبي محمد الجويني، صاحب التصانيف الكثيرة منها: غياث الأمم، ونهاية المطلب في دراية المذهب، والبرهان وغيرها كثير، توفي في نيسابور سنة ثمان وسبعين وأربع مئة. سير أعلام النبلاء ١٤/ ١٧، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١/ ٢٥٥، ووفيات الأعيان: ٣/ ١٦٧، وذيل تاريخ مولد العلماء ووفاياتهم: ١/ ٦١، والأعلام للزركلي ٤/ ١٦٠.

(٢) البرهان في أصول الفقه: ١/ ١٢١.

(٣) في الأصل: «إذا»، وما أثبتناهُ في (ص، ع، ق).

(٤) في (ع): «إن جمع».

(٥) زيادة من (ع)، وفي (ق): «المعرف باللام».

وهو مذهب المبرِّد(١)، والمختار: أنه لا يفيده(٢)، وأنَّ الجمع المعرف يفيده(٣).

قال محمود: وجَمع الواو والنون إشعاراً بالصفة.

وقال أحمد: هذا يجيء على قول مَن جعله مشتقاً من العِلم، أما على قولنا: إنّه مشتقٌّ من العَلامة(٤)، وهو كل موجود سِوَى الله تعالى فيحتاج إلى زيادة، وهو تغليب العاقل في الجمع على غيره(٥).

---

(١) أبو العباس الـمُبرِّد محمد بن يزِيد بن عبد الأكبَـر ثمالي الأزْدي النحوي، الأخباري، صاحب كتاب «الكامل»، شيخ النحاة المفوه، ولد في البصرة، يقال إن شيخه المازني أعجبه جوابه فقال له: قم فأنت المبرِّد. أي: المُثبت للحق، ثم غلب عليه بفتح الراء، مات المبرد: في أول سنة ست وثمانين ومئتين. تاريخ العلماء النحويين للتنوخي: ص٥٣، وسير أعلام النبلاء ١٠/ ٥٤٦، وإنباه الرواة، ٣/ ٢٤١، والأعلام للزركلي: ٧/ ١٤٤.

(٢) قال الرازي: «كثير من الناس ذهب إلى أنه يقتضيه، وقال الغزالي: الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام، كقولهم: الدينار خير من الدرهم، فمنهم من قال: هو لتعريف الواحد فقط، وذلك في تعريف المعهود وقال قوم: هو للاستغراق وقال قوم: يصلح للواحد، والجنس ولبعض الجنس فهو مشترك». المحصول ٤/ ٧٧، والمستصفى ١/ ٢٢٦.

(٣) هذه اللام لاستغراق أفراد الجنس؛ أي: آحاده، ولو كان مدخول (ال) جمعاً على ما حققه التفتازاني في شرحي التلخيص. حاشية الصبان ١/ ٢٦٣.

(٤) قال الإمام النووي: «العالمين جمع عالم والعالم لا واحد له من لفظه، واختلفوا في حقيقته، فقال المتكلمون من أصحابنا وغيرهم وجماعات من أهل اللُّغة والمفسرين: كل المخلوقات، وقال جماعة: هم الملائكة والإنس والجنّ، وقيل: هؤلاء والشَّياطين قاله أبو عبيدة والفراء وقيل: الآدميون خاصَّةً حكوه عن الحسين بن فضل وأبي معاذ النَّحويّ وقال آخرون هو الدُّنيا وما فيها قال الواحدي: واختلفُوا في اشتقاقه، فقيل: من العلامة؛ لأن كل مخلوق هو دلالة على وجود صانعه وعظيم قدرته، وهذا يتناول كل المخلوقات، ودليله قولهم العالم محدث وقوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ * قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣-٢٤] وقيل: مشتقّ من العلم وهذا على مذهب من يخصُّه بمن يعقل». تحرير ألفاظ التنبيه: ص٦٤.

(٥) عبارة أحمد في المطبوع هكذا: «وأما تعليل الزمخشري جمعه بالواو والنون بإشعاره لصفة العِلْم فيلحق بصفات من يعقل، فصحيح إذا بُنِيَ الأمر على أنه لا يتناول إلا أولي العلم: وأما على =

قال محمود: في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥]. التفاتٌ[١]، وقد التفتَ امرؤ القيس[٢] ثلاثَ التفاتات في قوله[٣]: [من المتقارب]

تَطاولَ ليلُكَ بالأثمُدِ ... ونامَ الخَليُّ ولم تَرْقُدِ

وباتَ وباتَتْ له ليلةٌ ... كلَيْلةِ ذي العائرِ الأرمدِ

وذلكَ مِنْ نبأٍ جاءَني ... وحُدِّثْتُهُ عن أبي الأسودِ

قال أحمد: امرؤ القيس ابتدأ الخطاب ثم التفتَ إلى الغَيْبة/ ثم التفتَ إلى التكلُّم، [٥/ب]

= القول بأنه اسم لكل موجود سوى الله، فيحتاج إلى مزيد نظر في تغليب العاقل في الجمع على غير العاقل». اهـ. الانتصاف في الرد على الكشاف ١/ ١٠.

(١) الالتفات: هو انصراف المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار وعن الإخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك، ومن الالتفات الانصراف عن معنًى يكون فيه إلى معنًى آخر. كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ [يونس: ٢٢]. وقال تعالى أيضاً: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [فاطر: ١٦]. وأضاف السكّاكي كذلك أنه إذا ابتدأ بواحدة من هذه الطرق على خلاف مقتضى الظاهر كأن يتحدث المتكلم عن نفسه بأسلوب الخطاب الذي يخاطب به غيره. البديع في البديع ١/ ١٥٢ والبلاغة العربية للشيخ عبد الرحمن حبنكة ١/ ٤٧٩.

(٢) امرؤ القيس: امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، أشهر شعراء العرب على الإطلاق. يماني الأصل، مولده بنجد، أو بمخلاف السكاسك باليمن، اشتهر بلقبه، واختلف المؤرخون في اسمه، فقيل: حندج، وقيل: مليكة وقيل: عديّ. وكان أبوه ملك أسد وغطفان، وأمه أخت المهلهل الشاعر، فلقنه المهلهل الشعر، فقاله وهو غلام. الأعلام للزركلي: ٢/ ١١.

(٣) وفي الأصل: «وحدثته»، وفي (ص، ق، ع): «وخبرته»، وفي (ح): «ونُبئته»، وما أثبتناهُ من ديوانه. والعائر: اسم جامد يطلق على قذى تدمع منه العين، وعلى الرمد، وعلى كل ما أعل العين، وفي الشعر ثلاثة التفاتات، لكن الأول على مذهب السكاكي فقط كما تقدم: وهو أنه كان الظاهر التعبير بطريق التكلم فالتفت إلى الخطاب وذلك في البيت الأول.
والثاني: عدوله عن الخطاب إلى الغيبة في الثاني، والثالث: التفاته عن الغيبة إلى التكلم في الثالث. والجمهور يجعلون الأول من قبيل التجريد. وأبو الأسود: كنية صاحب الشاعر الذي يرثيه، وقيل: هو المخبر واسمه ظالم بن عمرو وهو عم امرئ القيس. مشاهد الإنصاف ١/ ١٤، وديوان امرئ القيس ص١٨٥.

فهما التفاتتان لا غير، ولعلّ الزمخشري أراد أنها ثلاثة أساليب: الخطاب والغَيْبة والتكلُّم، أو جعله بالأخير ملتفتاً التفاتتين عن الأول وعن الثاني فتكون ثلاثة.

٧ـ [قلتُ][(١)]: وقال بعض الفضلاء[(٢)]: أو يكون ابتداؤه التفاتاً عن التكلم؛ إذ كان حقه أن يقول: تطاول ليلي بالإثمد [فالتفتَ عنه إلى الخطاب][(٣)].

قال محمود: قُدِّمت العبادةُ على الاستعانة تقديمَ الوسيلة قبل الحاجة ليستوجِبُوا[(٤)] الإجابة.

وواخذه أحمد على قوله: «ليستوجِبُوا»، فإنَّ أهلَ السنة لا يعتقدون وجوبَ الثواب على الله تعالى، بل هو فضلٌ منه وإحسان لكنه يجب بإيجابه[(٥)]، فإمّا أنْ يكونَ الزمخشري أراد ذلك وهو وجوب صدق الخبر، أو جرياً على قواعده البدعية في اعتقاد وجوب الجزاء[(٦)].

---

(١) هذه الزيادة من (ح).

(٢) هو مذهب السكّاكي كما مر من قريب. انظر: مفتاح العلوم ١/ ٢٠٠، وتلوين الخطاب لابن كمال باشا ١/ ٣٤٤.

(٣) زيادة من (ع) و(ح).

(٤) في الأصل: «يستوجب»، والمثبت من سائر النسخ.

(٥) قال الإمام النووي: «مذهب أهل السنة: أن الله تعالى لا يجب عليه شيء، بل العالم ملكه والدنيا والآخرة في سلطانه يفعل فيهما ما يشاء، فلو عذّب المطيعين والصالحين أجمعين وأدخلهم النار كان عدلاً منه وإذا أكرمهم ونعمهم وأدخلهم الجنة فهو فضل منه، ولو نعم الكافرين وأدخلهم الجنة كان له ذلك، ولكنه أخبر وخبره صدق أنه لا يفعل هذا بل يغفر للمؤمنين ويدخلهم الجنة برحمته، ويعذب المنافقين ويخلدهم في النار عدلاً منه». شرح النووي على مسلم ١٧/ ١٥٩.

(٦) وجوب الثواب على الطاعة هذا راجع إلى ما زعموه من أن العبد مستحق للثواب إذا قام بالواجب استحقاق العوض عن المعوّض عنه، وأنه إذا لم يفعل يكون بذلك ظالماً للعبد، وهذا قياس عقلي فاسد. المغني في أبواب العدل والتوحيد ١/ ٧٢، ١٠٠، ١٣٤، وشرح الأصول =

٨ـ **قُلت**: وعليه مؤاخذةٌ أخرى لجعله تقديمَ العبادة كالوسيلة إشعاراً بأنهم فعلوا بقدرتهم ما يتوسَّلُون به؛ أي: ليحصِّلوا[١]؛ أي: ما ليس في قدرتهم وهو الاستعانة، وكلاهما عندنا من فعل الله سبحانه وتعالى، وقد نبّه البغوي على ذلك في «تفسيره» رمزاً[٢].

قال محمود: وأُطلقتِ الاستعانةُ لتتناولَ كلَّ مستعان به، وكذلك قال في قوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧]. أطلق الإنعام ليشمل كل إنعام.

قال أحمد: قوله: «أطلق ليشمل» في الموضعين ليس بمسلَّم؛ لأن الفعل لا عموم له كمصدره، فالإطلاق يقتضي الإبهام والشيوع، والنفس إلى المبهم أتْوَق لتعلُّق الآمال المختلفة [بالمبهم] دون المعيَّن.



= الخمسة ص ٥٦٤- ٦١٤.

(١) «ليحصّلوا» ساقطة من (ح) و(ق).

(٢) وذلك في قوله: فإن قيل: لم قدم ذكر العبادة على الاستعانة والاستعانة تكون قبل العبادة؟ فلهذا يلزم من يجعل الاستطاعة قبل الفعل. ونحن بحمد الله نجعل التوفيق والاستعانة مع الفعل، فلا فرق بين التقديم والتأخير ويقال: الاستعانة نوع تعبد فكأنه ذكر جملة العبادة أولاً ثم ذكر ما هو من تفاصيلها. تفسير البغوي ١/ ٦.

ومن سورة البقرة(١)

قال محمود: ﴿حمٓ﴾ و﴿طسٓ﴾ يمتنع صرفُهُما للعلمية والتأنيث؛ ولذلك كلّ ما أُعرب منها ومُنع للصرف فهو للعلتين المذكورتين(٢).

قال أحمد: إلا ﴿طسٓمٓ﴾ فإنَّ عِلَّة التركيب فيها يُضاف إلى العلتين المذكورتين.

[٦/أ] **قال محمود**/ : فإنْ قلتَ: ما وجه قراءة من قرأ: [صاد] و[قاف] بفتحهما؟ قلتُ: فيه وجهان، **أظهرهما**: أنه منصوب بفعل مضمر؛ أي: اقرأ [صاد]، أو اذكر [صاد] ولا ينصرف للتأنيث والعلمية.

---

(١) هي أطول سور القرآن الكريم، آياتها مئتان وست وثمانون، وهي أول سورة نزلت في المدينة.
ـ أما قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٨١]، فإنها آخر آية نزلت من السماء. وفيها آيات الربا أيضاً وهي من أواخر ما نزل من القرآن.
ـ ويقال لها: فسطاط القرآن، قاله خالد بن معدان؛ وذلك لعظمها وبهائها، وكثرة أحكامها ومواعظها.
ـ سميت سورة البقرة بهذا الاسم؛ لأنها تحتوي على قصة البقرة وبني إسرائيل في عهد نبي الله موسى في الآيات من ٦٧ إلى ٧٣.
ـ فضل سورة البقرة: عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا تجعلوا بيوتكم قبوراً فإن البيت الذي تُقرأ فيه سورة البقرة لا يدخله الشيطان». رواه مسلم والترمذي والنسائي وقال الترمذي: حسن صحيح. تفسير القرطبي ١/ ١٥٢، والتفسير المنير للزحيلي ١/ ٦٨.

(٢) الكشاف ١/ ٢٢.

وأضعفها: أنْ يكونَ مفتوحاً لالتقاء الساكنين.

قال أحمد: على الوجه الثاني يحتَمِلُ أنْ يكون فَتْحَاً كأين وكيف، ويحتَمِلُ أنْ يكون السكون عليها لأجل الحكاية يُوجب سكونها، فالتقى الساكنان فحُرِّك، فلا تكون مبنيّةً، وهذا أشبه بكلامه، فإنه جعلها معربةً حتماً[١]، والأول أشبه بكلام سيبويه[٢] حيث قال: يجوز أن يكون ﴿يسٓ﴾ و﴿طسٓ﴾ اسمين غير متمكِّنين فيلزمان الفتحَ كما لزمت: أين وكيف، وفيه ردٌّ على الزمخشري حيث حَتَمَ بأنها معربة، وأن فتحها للسكون الذي عرض من التقاء الساكنين.

قال محمود: فإنْ قلتَ: هلّا قلتَ: إنها منصوبة على حذف حرف القسم كقوله:

فذاكَ أمانةَ الله الثَّريدُ[٣]

---

(١) يُلمح أحمد إلى قول الزمخشري: «فإن قلتَ: من أي قبيل هي من الأسماء: أمعربة أم مبنية؟ قلتُ: بل هي أسماء معربة... وظاهر كلام الزمخشري أنه جعلها معربةً مع فقد موجبه ومقتضيه حتى إن شارح الشافية قد رماه بالتناقض حينما قال: وقال جار الله: هي معربة، لكنها لم تعرب لعريِّها عن سبب الإعراب، وهذا منه عجيب، كيف يكون الاسم معرباً بلا مقتضٍ للإعراب؟». شرح شافية ابن الحاجب ٢/ ٢٢١.

(٢) الكتاب ٣/ ٢٥٨.

(٣) قال سيبويه: ويقال وضعه النحويون، وصدر البيت:

إذا ما الخبز تأْدِمُهُ بلحمٍ

شرح البيت: تأدمه: تصلحه وتهيئه للأكل، وأمانة الله رفع على الابتداء، والخبر محذوف؛ أي: قسمي أو نصب بفعل القسم المقدر بعد حذف الجار؛ أي: أقسم بأمانة الله أو جر بواو القسم مقدرة، لكنِ البصريون خصوا هذا بلفظ الجلالة، الكتاب ٣/ ٦١، ومشاهد الإنصاف ١/ ٢٤.

٩ـ قلتُ: يأبى ذلك عطف (والقرآن) عليه جرّاً، فيكون جمعاً بين قسمين على مُقْسَم عليه واحد، وقد أباه سيبويه والخليل(١).

قال أحمد: ولك أنْ تجرَّه على القسَم وتجعل الواو في(والقرآن) عاطفةً على موضعها، كقول زهير(٢): [من الطويل]

.... ولا سابقٍ شيئاً.....(٣)

فإنه موضعٌ عُهد فيه الخفض(٤)، وهذا أولى؛ لأن حرف الجر هنا أصل، وحرف الجر المقدَّر في خبر ليس زائد ليس بأصلي، فتحرَّر في جواب (صاد) وجهان:

---

(١) الكتاب لسيبويه ٣/ ٥٠١، والكشاف ١/ ٢٥.

(٢) زهير بن أبي سُلمى المزني: ولد في بلاد (مُزَينة) بنواحي المدينة، وكان يقيم في الحاجر (من ديار نجد) واستمر بنوه فيه بعد الإسلام. قيل: كان ينظم القصيدة في شهر وينقحها ويهذبها في سنة فكانت قصائده تسمى (الحوليّات) أشهر شعره معلقته التي مطلعها: (أمن أم أوفى دمنة لم تكلم) هو أحد الثلاثة المقدمين على سائر الشعراء، وإنما اختلف في تقديم أحد الثلاثة على صاحبيه. فأما الثلاثة فلا اختلاف فيهم وهم: امرؤ القيس وزهير والنابغة الذبياني وروي عن عكرمة بن جرير عن أبيه قال: شاعر أهل الجاهلية زهير. شعراء النصرانية: ٤/ ٥٨٥، والأعلام للزركلي ٣/ ٥٢.

(٣) هذا جزء من بيت زهير:

بدا لِيَ أَنِّي لستُ مُدرِكَ ما مَضى

نقل الأعلم عن الأصمعي أن القصيدة التي منها هذا البيت ليست لزهير، ويقال: هي لصرمة الأنصاري ولا تشبه كلام زهير، ونسبه سيبويه تارة إلى زهير بن أبي سلمى وتارة إلى صرمة الأنصاري. وقال ابن خلف: وهو الصحيح، ديوان زهير صنعة الأعلم ص١٦٧-١٦٩، وخزانة الأدب للبغدادي ٩/ ١٠٢

(٤) وهذا يُسمَّى العطف على التوهم؛ أي: على توهم دخول الباء في الخبر، وموضع الشاهد: قوله ولا سابقٍ له بالجر، وقد عطفه على قوله: لستُ مدركَ وهو منصوب؛ لأن قوله: فلست مدرك بمعنى: فلست بمدرك. المغني ص٦١٩.

أحدهما: أنه يكون إعراباً وهو جرٌّ على ما ذكره، أو نصبٌ على ما ذكره، أو نصبٌ بإضمار فعل.

والآخر: ألا تكون إعراباً وفيه وجهان:

أحدهما: أن يكون مبنياً، كأيْن وكيف.

والثاني: أن يكون لغير بناء ولا إعراب وهو عروضه عن الوقف.

قال محمود: أما من كسر [صاد] فلالتقاء الساكنين، لأنه/ لما استمرَّ الوقفُ بهذه الأسماء شاكلت ما اجتمع في آخره ساكنان من المبنيات فعُومِلَتْ تارةً معاملة أينَ وكيف، وتارةً معاملة أمسِ. [٦/ ب]

قال أحمد: هذا يحقِّق ما ذكرتُه من مخالفة نصِّ سيبويه، وأنه لا يجيز بناءها، وسيبويه قد أجازه.

قال محمود: في قوله صلى الله عليه وآله: «﴿حمٓ﴾ لا ينصرون»[1]، يجوز أن يكونَ منصوباً بحذف حرف القسم ومجروراً بذلك.

قال أحمد: أجاز الزمخشري ذلك في الحديث، ومنع منه في القرآن حذراً من اجتماع قَسَمين على مُقْسم عليه، ولا كذلك في الحديث فإنه ليس بعده قسم آخر.

وعلى الوجه الذي بيّنه أحمد يمكن ذلك في القرآن والحديث.

قال أحمد أيضاً: وقول الشاعر[2]: [من الطويل]

---

(١) رواه أبو داود: كتاب الجهاد، باب في الرجل ينادي بالشعار/ ٢٥٩٧، والترمذي: أبواب الجهاد، باب ما جاء في الشعار/ ١٦٨٢.

(٢) ذكر الزمخشري في الكشاف أنه شريح بن أوفى العبسي، وتابعه عليه صاحب مشاهد الإنصاف، =

يناشدُني حَمْ والرُّمحُ شاجرٌ[١] ....

أراد يناشدني القرآن.

وقد يُسمَّى الشيء باسم بعضه، أو بفاتـحته كقـصيدة امرئ القيس تُسمَّى: «قِفا نبك»[٢].

قال محمود في آخر فصل بيان إعجاز القرآن: وإنَّ هذا النظم لم يبلغ من الجزالة وحسن النظم البالغ الذي بزّت[٣] بلاغتُهُ كلَّ ناطق، وشقّت غبارَ كلِّ سابق، ولم يتجاوز القدر الخارج من قوى الفصحاء، ولم يقع وراءَ مطامِحِ[٤] أعيُـنِ البُصراءِ إلّا لأنه ليس بكلام البشر، وإنه كلامُ خالقِ القِوى والقَدَر[٥].

= وقيل: هو عصام بن مقشعر البصري الذي قتل محمد بن طلحة يوم الجمل، وعليه كثرة الحديث كما في المستدرك للحاكم ويقال: قَـتَـله غيرُه.

(١) وتمام البيت:

فهلّا تلا حاميمَ قبل التقدم

ومعناه: يذكرني حاميم، والحال أن رمحي مختلط في ثيابه وأضلاعه. وقيل: المعنى: والحال أن الرماح مختلطة والحرب قائمة، وقوله: «فهلا»، فيه نوع توبيخ؛ أي: كان من حقه أن يذكرني بها قبل التقدم للحرب. معجم الشعراء للمرزباني ص١١٤، والمستدرك ٣/ ٤٢٣، والاشتقاق ١/ ١٤٥، والكشاف ١/ ٢١.

(٢) تكملة البيت:

قفا نبكِ من ذكرى حبيب ومنزل بسَقط اللوى بين الدَّخول فحَومَل

ديوان امرئ القيس ص ٢١.

(٣) ما أثبتناهُ من (ق) وفي باقي النسخ: (بدت)، وبَزَّهُ يَبُـزُّهُ بَزًّا: غَلَبَهُ وَغصَبَهُ. وبزَّ الشيءَ يَبزُّ بَزًّا: انتَزَعَهُ. لسان العرب، مادة (بزز).

(٤) طَمَحَ بَصُرهُ إلى شَيءٍ: ارتفعَ و(طِماحاً) أيضاً بالكَسرِ. وكلُّ مُرتَفِعٍ طَامحٌ. ورجُلٌ (طَمَّاحٌ)؛ أي: شَرِهٌ. مختار الصحاح. مادة (ط م ح).

(٥) الكشاف ١/ ٢٧.

قال أحمد: هذا الفصل أتى فيه ببلاغة، لكنه أفسدها ببدايته بالنفي، وطوَّل فيه حتى انتهى إلى الإثبات، وهو منتقَد كما انتُقِدَ على المتنبي(١) قوله في مثل ذلك في الخيل: [من البسيط]

فلا ركبتَ بها إلّا إلى ظفرٍ ولا حصلتَ بها إلّا على أملِ(٢)

قال محمود: فإذا تأملت ما ذكره الله تبارك وتعالى من الحروف في القرآن في الفواتح وجدتها نصف حروف المعجم، أربعة عشر حرفاً: (ا ل م ص ر ك هـ ي ع ط س ح ق ن) في/ تسعٍ وعشرين سورةً على عدد حروف المعجم، ثم إن فيها نصف المهموسة والمجهورة والرخوة والمستعْلِيَة والمنخفضة وحروف القلقلة. [٧/أ]

قال أحمد: بقي عليه من الأصناف: الشديدة والمطْبَقة والمنفتحة، وقد ذكر تعالى نصفها، أما حروف الصفير فهي ثلاثة ليس لها نصف، فجاء منها السِّين والصّاد، ولم يبقَ إلّا الزاي، وكذلك الحروف اللينة ثلاثة ذكر منها اثنتين: الألف والياء، أما المكرّر وهو الراء، والهاوي وهو الألف، والمنحرف وهو اللام، فذكرها ولم يأت خارجاً عن هذا النمط إلا ما بين الشديدة والرخوة، فإنه ذكر فيه أكثر من

---

(١) أَحْمَدبن الحسَين بن الْحسَن بن عبد الصمد، أَبو الطَّيِّب الجعفي الشاعر، المعرُوف بالمتنبي، قيل: إنه ولد بالكوفة فِي سنة ثلاث وثلاث مئة، ونشأ بالشام وأكثر المقام بالبادية، وطلب الأدب وعلم العربية، ونظر فِي أيام الناس وتعاطى قول الشعر من حداثته حتى بلغ فيه الغاية التي فاق أهل عصره، وعلا شعراء وقته، خرج المتنبي من بغداد إِلى فارس، فمدح عضد الدولة وأقام عنده مدة، ثم رجع يريد بغداد، فقتل فِي الطريق بالقرب من النعمانية فِي شهر رمضان من سنة أربع وخمسين وثلاث مئة. تاريخ بغداد ٤/ ٣٢٤، ووفيات الأعيان ١/ ٤٠٠، والأَعلام للزركلي ١/ ١١٥.

(٢) والبيت في ديوانه:

فلا هجمتَ بها إلّا على ظفرٍ ولا وصلتَ بها إلّا إلى أملِ

ومعنى البيت: يَدعُو لسيف الدولة بهـذَا الـدُّعَاء، والمعنَى: لَا وصلتَ بها إلّا إلى ما تَأمله من ظفر وغنيمة ولا هجمت بهَا إلّا على عَدو تظفر بِهِ وتسبي حريمه. ديوان المتنبي ٣/ ٤٢، وشرح ديوان المتنبي للعكبري ٣/ ٤٢.

النصف، وعلَّله أحمد: بأن ما ذكره زائداً على النصف اندرج في غيرها من الأصناف فلم يقتصر على نصفها.

١٠ ـ **قلتُ**: وهذا التداخل موجود في كلِّ قسم قبله ولولاه لما انقسمت هذه الأقسام كلها.

قال أحمد: ويمكن تعليله بأنَّها لما كانت دائرةً بين أصلَين: الشَّديدة والرِّخْوَة، لم تقع العناية بها.

قال أحمد: ووهم الزمخشري في عدِّ حروف القلقلة فما ذكر نصفها، فإنها خمسة ذُكر منها حرفان: القاف والطاء، وأخذ عليه أحمد قوله: أربعة عشر حرفاً، نصف حروف المعجم في تسع وعشرين سورة على عدد حروف المعجم كما تقدم ذكره.

قال أحمد: في عَدِّه الألف، الظاهر أنه أراد الألف اللينة؛ لتعليله بأنها لمّا لم يمكن أن يبدأ في أسمائها الموضوعة لها استعيرت الهمزة مكانها.

قال أحمد: والنحويون يقولون: إنَّ المعدود أولاً في حروف المعجم هو الهمزة، وأما اللينة فهي المعدودة مع لام ألف مركبة [معها](١).

قال محمود: فإن قلتَ: ما محلُّ الفواتح من الإعراب؟ قلتُ: مَن جعلها أعلاماً للسُّوَرِ أجاز الرفعَ على الابتداء، والنصبَ والجرَّ على ما مرَّ من حذف حرف الجر / أو إضماره. [٧/ب]

قال أحمد: وقد علمتَ أنه إنما أجاز النَّصبَ على القَسَمِ فيما لا يتعقَّبه مجرورٌ آخر معطوف، أما إذا تعقبه ذلك مثل: (صاد) و(قاف) و(نون) فلا يجيز نصبه مع القَسَم، ويجعله نصباً بإضمار فعل، أو فتحاً في موضع الجر، وقد بيّنا جوازه فيما تقدم.

---

(١) زيادة من (ع).

قال محمود: وقعت الإشارة بـ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ إلى ﴿الٓمٓ﴾ لانقضائها، والمتقضَّى في حكم البعيد، كما تُعِدُّ جملةً ثم تقول: فذلك، أو لأنها لما وقعت ووصلت من المرسِل إلى المرسَل إليه حصلت في حيِّز البعد، كما تُعطي رجلاً شيئاً ثم تقول: احتفظ بذلك، أو يكون ذلك إشارةً إلى ما وعدوا به.

قال أحمد: أو يكون ذلك إشارةً إلى بُعْدِ مرتبة المشار إليه عن كل ما سواه، كما عطفوا بثُمَّ في الإشعار بتفاوت المراتب، وإن لم يكن المذكور بعدها متأخراً.

قال محمود: وإنما ذكَّر اسم الإشارة في قوله: ﴿ذَٰلِكَ﴾ والمشار إليه سورة مؤنثة؛ لما كان الكتاب خبراً فهو في معناه، فهو كقولهم: مَن كانت أمك؟[1].

قال أحمد: تمثيله بقول القائل: حصانٌ أكانت دابتك أَوْلَى؛ لأنَّ لفظة (مَن) فيما استشهد به فيها إبهام يصلح به التذكير والتأنيث.

قال أحمد: ومثله قوله تعالى: ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ ٱلْعَدُوُّ﴾ [المنافقون: ٤]. في قول من [زعم أن][2] قوله تعالى: ﴿هُمُ ٱلْعَدُوُّ﴾ مفعولًا ثانياً ليحسبون، ولم يقل: «هي العدو»؛ ولأنَّ العدو مذكر.

١١ـ **قلتُ**: وكذلك قوله تعالى عن إبراهيم ﷺ في الشمس: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦]، على قول[3].

قال محمود: في قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ لـمّا لم يمكُنْ أن يكونَ ﴿هُدًى﴾ للمطبوع على قلوبهم وكان قوله: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ أخصَرَ من أنْ يقولَ هدًى للصائرين من/ الضلالة إلى الهدى والتقوى، تعيَّنَ ذلك. [٨/أ]

---

(١) حيث أنّث الضمير الراجع إلى (من) وهو مذكر نظراً إلى الخبر؛ أي: أمك.

(٢) في الأصل اللفظتان مطموستان، والمثبت من سائر النسخ.

(٣) وقد ذكر ذلك الزمخشري في تفسيره ٢/ ٤١.

قال أحمد: الهُدى في القرآن له معنيان: الإرشاد، كقوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ ﴾ [فصلت: ١٧]. الآية. والآخر بمعنى خلق الهداية في القلب، كقوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾ [الأنعام: ٩٠]، وكلام الزمخشري محمول على الثاني[١].

١٢ ـ قلتُ: وهذا التقييد أشهر من أن يُذكَر، وأظهر من أن يُنكَر.

قال محمود: واختلف في المتَّقي، هل يُشتَرطُ في حقِّه اجتنابُ الصغائر؟ والأصحُّ أنها لا تُشتَرطُ؛ لأنها تقع في حقه مُكفَّرة باجتناب الكبائر.

قال أحمد: اعتقاد أهل السنة: أنَّ أمر الصغائر والكبائر [موكول][٢] إلى الله تعالى، ولا يكون اجتناب الكبيرة موجباً لتكفير الصغيرة[٣]؛ لقوله تعالى: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣].

ولقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة: ٨]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨][٤].

---

(١) وزاد بعضهم معنى ثالثاً وهو الإلهام ودلالة المخلوقات على طرق معاشهم، ومنه قوله تعالى: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾، وهذا يشمل جميع المخلوقات. موقف البشر تحت سلطان القدر ص١١١.

(٢) زيادة في (ق)، وفي (ع): «موكول إلى الله تعالى إن شاء عذب، وإن شاء عفا».

(٣) وذهب جماعة من الفقهاء وأهل الحديث إلى أن الصغائر تكفَّر باجتناب الكبائر، فلا يكون ذلك مختصاً بالمعتزلة. تفسير ابن عطية ٢/ ٤٤، وتفسير القرطبي ١/ ١٥٨، وفتح الباري ١٠/ ٤٠٩.

(٤) في اختصار ابن بنت العراقي لكلام ابن المنيّر قصور أخرج استدلالَ الآية عن سياقه، والعبارة في المطبوع هكذا: والحق أن غفران الصغائر ـ وإن اجتنبت الكبائر ـ موكول إلى المشيئة، كما أن غفران الكبائر موكول إليها أيضاً. ومن لا يعتقد ذلك وهم القدرية يضطرون إلى الوقوف عند قوله تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧-٨] فإنه ناطق بالمؤاخذة بالصغائر. ويتحيرون عند قوله تعالى: =

قال محمود: في قوله: ﴿يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾: [البقرة: ٣] الإيمان أن(١) يعتقد الحق بقلبه ويعرب عنه بلسانه ويصدقه بعمله.

فمن أخلَّ(٢) بالاعتقاد فهو منافقٌ وإن شَهِدَ وإنْ عَمِلَ، وإن أخلَّ بالشهادة فهو كافر، وإن أخلَّ بالعملِ فهو فاسق(٣).

= ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣] فإنه مصرح بمغفرة الكبائر. أما أهل السنة فقد ألفوا بين هاتين الآيتين بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] إن التقييد بالمشيئة في هذه يُقضى على الآيتين المطلقتين. الكشاف ١/ ٣٦.

(١) ليس في الأصل: «أن» وهي في (ق، ص).

(٢) في الأصل: «أخذ».

(٣) تسمى هذه المسألة المنزلة بين المنزلتين: ومعناها عندهم أن مرتكب الكبيرة لا يستحق أن يُطلق عليه اسم الإيمان والإسلام، ولا اسم الكفر والنفاق؛ لأن الأول تشريف ليس أهلاً له، والثاني لا تجري عليه أحكامه؛ ولذلك يُسمّى فاسقاً فله اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمَين.

وأما تفصيل الرد على المعتزلة في هذه المسألة فهو:

أن لفظ الإيمان ذُكر في نصوص الكتاب والسنة على نوعَين: مقيد ومطلق.

فإذا ورد مطلقاً دخل في مفهومه الأعمال، كما تدخل الأعمال في مفهوم البر والتقوى والدين إذا وردت هذه الكلمات مطلقةً.

وإذا ورد مقيداً فيغاير الأعمال وعلى هذا يقال: «إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا».

فالإيمان له مرتبتان: مرتبة الشيء المطلق، وهي مرتبة الإيمان المطلق أي: الكامل، ومرتبة مطلق الشيء، وهي مرتبة مطلق الإيمان؛ أي: ما يصدق عليه الإيمان في الجملة سواء كان كاملاً أم ناقصاً، فمن وفّقه الله تعالى للعمل وقوي تصديقه بالقلب وعمل ما يقتضيه إقراره باللسان، فإيمانه كامل في مرتبة الشيء المطلق؛ أي: الإيمان المطلق؛ أي: الكامل، وأما من أخل بالعمل فقد نقص إيمانه وضعف تصديقه بقلبه بقدر ما أخل به من العمل؛ ولم يستوفِ ما يقتضي إقراره بلسانه، فإيمانه ناقص في مرتبة «مطلق الشيء». أي: «مطلق الإيمان»، أي: الإيمان الناقص، فتارك العمل ومرتكب الكبيرة لا يستحق اسم «الإيمان المطلق» الكامل لإخلاله بالعمل وضعف تصديقه ونقص إيمانه. مجموع الفتاوى ٧/ ٢٤٠، والإيمان لأبي يعلى ٢٦٤.

قال أحمد: معتقَدُ أهلِ السنة(١): أنَّ الموحِّد لله الذي لا خللَ في عقيدته مؤمن، وإنِ ارتكبَ الكبائر، وقد عطف في هذه الآية وفي غيرها الأعمال الصالحة على الإيمان، والعطف يقتضي المغايرة، ولأنَّ مَنْ آمن بالله واخترُم(٢) قبل أن يجب عليه عملٌ مؤمن بالاتفاق.

قال محمود: [في قوله]: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ﴾ [البقرة: ٣] أضاف الرزق إلى نفسه إشارةً إلى الحلال المطلق الذي يحسن إضافتُه إلى الله تعالى.

[٨/ ب] **قال أحمد**: هذه نزعةٌ قَدَرية، فهم يرون أنَّ الله تعالى لا يرزق الحرام، والعبد/ يرزقه لنفسه(٣)، فقد جمعوا بين إثباتهم خالقاً غير الله، وإثبات رازق غيره، ويقولون في

(١) مذهب أهل السنة: أن الموحدين لا يكفرون بفعل شيء من المعاصي الصغائر والكبائر، وإذا عملوا الكبائر وتابوا لم يضرهم، وإن ماتوا قبل التوبة فأمرهم إلى الله تعالى إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم، وإن عذب العباد على الصغائر لم يكن ظالماً لهم بذلك. التوحيد لابن خزيمة (٣٥٥ - ٣٥٣)، والإيمان لأبي عبيد القاسم بن سلام ١/ ٨٩، وفتح الباري: ١/ ٨٥، ومقالات الإسلاميين ١/ ٣٤٧، والانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار ٣/ ٦٦٦.

(٢) واخترُم فلان عنّا: مات وذهب. لسان العرب، مادة (خرم).

(٣) الرزق: متناول للحلال والحرَام؛ لأَنَّهُ اسم لما يَسوقهُ الله تعالى إلى الحيوَان فيأكله؛ أَي: يتناوَلهُ فيشمَل المأكولات والمشروبات. ولما كانَ معنى الإضافَة إلى الله تَعَالى معتبراً في مفهُوم الرزق كانَ هذَا التَّفسير أولى من تَفسيره بما يتغذى به الحيوان، لخلوه عن معنى الإضافَة إليهِ تَعالى، وعند المعتَزلَة الرزق عبارَة عن مَمْلُوك يأكُلهُ المالِك. وتارَةً فسروه بِما لا يمتَنع شرعاً الانتفاع به، فعلى هذا لَا يكون الحَرَام رزقاً عندهم.

وقال الراغب: «والرزاق يقال: لخالق الرزق ومعطيه، والمُسبب له، وهو الله تعالى، وهو من الصفات الفعلية عند المتكلمين»، يقول ابن بطال: «فالرزق فعل من أفعاله تعالى فهو من صفات فعله؛ لأن رازقاً يقتضي مرزوقاً، والله سبحانه وتعالى كان ولا مرزوق، وكل ما لم يكن ثم كان فهو محدث، والله سبحانه موصوف بأنه الرازق، ووصف نفسه بذلك قبل خلق الخلق؛ بمعنى أنه سيرزق إذا خلق المرزوقين، وأما لفظ الرزق من حيث هو مفعول، فقد خالف في ذلك المعتزلة إذ قالوا: إن الحرام ليس برزق». جامع العلوم في اصطلاحات الفنون ٢/ ٩٦، والمفردات للراغب ٣٥١، وفتح الباري ١٣/ ٣٧٣، وشرح الأصول الخمسة ٧٨٤، ومقالات الإسلاميين ١/ ٢٥٧.

الأرزاق: ﴿هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعۡمِهِمۡ وَهَٰذَا لِشُرَكَآئِنَا﴾ [الأنعام: ١٣٦] قد قال الله تعالى: ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَأَنَّىٰ تُؤۡفَكُونَ﴾ [فاطر: ٣].

قال محمود: في قوله: ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ﴾ [البقرة: ٦] «الهمزة» و«أم» مجرَّدان من معنى الاستفهام، مفيدان للتسوية خاصةً، قال سيبويه: جرى على طريقة الاستفهام كما جرى على طريقة النداء قوله(١): اللهمَّ اغفرْ لنا أيتها العصابة(٢)، ولا استفهام في الحقيقة ولا نداء.

قال محمود: ومعنى الاستواء: استواؤهما في علم المستفهَمِ عنهما؛ لأنه عَلِمَ أنَّ أحد الأمرين كائنٌ لا محالة: الإنذار أو عدمه، ولكن لا بعينه.

قال أحمد: وحاصلُ ذلك استعمال الحرف في أعم معناه، والهمزة المعادلة لـ«أم» موضوعة في الأصل للاستفهام عن أحد متعادلين في عدم التعيين، فنقلت إلى مطلق المعادلة، وإنْ لم تكن استفهاماً، والنداء في الأصل لتخصيص المنادى بالدعاء فنقل إلى مطلق التخصيص، ولا نداء لتخصيص الدابة بذوات الأربع، وإنْ كانت في الأصل لكل ما دبَّ ودرج.

قال محمود: في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡ﴾ [البقرة: ٧] مع أن الختم قبيح، والله تعالى متعالٍ عنه، قصد إلى صفة القلوب بأنها كالمختوم عليها، وأسند إلى الله تعالى لينبه على أنَّ هذه الصفة لفرط استحكامها كالشيء الخَلقي غير العرضي، ويجوز أن تضرب الجملة كما هي مثلاً كقولهم: سال به الوادي وطارت به العنقاء(٣)، استعير للهلاك.

---

(١) أي: هكذا تقول العرب.

(٢) الكتاب ١/ ١٧٠.

(٣) جمهرة الأمثال، لأبي هلال العسكري ٢/ ١٣، دار الفكر العربي، و(العَنْقاءُ) الدَّاهيةُ. وأصلُ العنقاءِ طائرٌ عظيمٌ معروفُ الاسمِ مجهولُ الجسمِ. مختار الصحاح. مادة: (عنق).

ويجوز أن يُستعَار الإسنادُ لله وهو لغيره[١]، فللفعل ملابساتٌ شتّى، فيقال في ملابسة المفعول: عيشةٌ راضية، وماءٌ دافق، وعكسه: سيلٌ مُفعَم، وفي المصدر: شعر/ شاعر، وفي الزمان: نهارُه صائم، وليله قائم، وفي المكان: طريق سائر، ونهر جارٍ، ويقول أهل مكة: صلَّى المقام، وفي المسبَّب: بنى الأمير المدينة، والشيطان هو الخاتم في الحقيقة إلا أن الله تعالى أقدره فأسند إليه. [٩/أ]

ويجوز أن يقال: إنهم لما كانوا ممن لا يؤمن ولا تغني عنهم الآياتُ والنُّذُر، لم يبقَ طريقٌ إلى إيمانهم إلا الإلجاء والقسر المناقض للتكليف. ويجوز أن يقال: هو حكاية لما كانت الكفار تقوله تهكّماً كقولهم: ﴿قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٍ﴾ [فصلت: ٥] الآية، ونظيره في التهكم: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: ١].

قال أحمد: هذه أول عشواء خبطها، في مهواة[٢] من الأهواء هبطها، فأوَّلَ النصَّ ابتغاء الفتنة، لِمَا كُتب عليه من المحنة، فاشتملَ كلامُهُ على ضلالات:

أحدها: الخروجُ عن دليل العقل الدالِّ على أنه لا مُوجِدَ[٣] إلّا الله تعالى.

الثانية: الخروج عن دليل النقل المؤيِّد لذلك، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ٣] ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧].

---

(١) وهذا يسمى المجاز العقلي وهو: «إسناد الفعل أو معناه إلى غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر لعلاقة مع قرينة صارفة عن أن يكون الإسناد إلى ما هو له». الإيضاح في علوم البلاغة ١/ ٨٣.

(٢) المَهواةُ: مَوضِع في الهوَاء مُشرفٌ على ما دونه من جبلٍ وغَيره. تهذيب اللغة باب الهاء والميم ٦/ ٢٥٩.

(٣) في الأصل و(ق) و(ص) و(ع): «موجود».

الثالثة: أنه فرَّ من نسبة ذلك إلى الله تعالى زعماً بأنه قبيح فوقع في الإشراك، وإن الكافر يخلق لنفسه قدرةً[١]، فلقد استوخمَ من السُّنة المناهلَ العِذَاب، ووردَ من حميم البدعة أليمَ العذاب.

الرابعة: غلطُهُ في أنَّ ما يقبح شاهداً[٢] يقبح غائباً، وهذه قاعدة باطلة.

الخامسة: اعتقاده أنَّ ذلك لو وقع بقدرة الله كان ظلماً، والظلمُ جهلُه بالظلم وحقيقته، فإنه التصرف في ملك الغير بغير إذنه[٣].

السادسة: أنه فرَّ من اعتقاد نسبة الظلم إلى الله، وهو لازمٌ له، فإنَّه قال: «لو ثبت أنه من فعل الله لكان ظلماً» فيقال لهم / : وقد ثبت أنه من فعل الله وخيالهم [٩/ب] أنها لو كانت مخلوقةً له لما عابها ولما عاقب عليها. فيقال: إنَّ هذه الملازمة إنْ أُسنِدَت إلى قاعدة الحُسْنِ والقُبْحِ فإنَّ ذلك يقبحُ شاهداً فيقبح غائباً، قيل لهم: وكذلك يقبح شاهداً أنْ يُمكِّن السيدُ عبدَه من القبائح والفواحش بمرأى منه ومسمع مع قدرته على ردِّهِ، وهو كإعطاء سيف باتر لفاجر يقطع به الطريق ويَسبي الحريم، وهو قبيح في الشاهد، فإنْ قالوا: نعم، لكنْ لعلَّ ذلك لحكمة استأثر الله بعلمها فرَّقت بين الشاهد والغائب، فيقال: ما ذكرتموه إنْ صلح جواباً كان جواباً عما اعترضتم به، فلِمَ لا سلمتم الأمر إلى الله تعالى من الأول؟ والواجب على العبد أنْ يلاحظ معنى الفرق بين الحركة الاختيارية والقسرية فيخرج عن الجبر، ثم يلاحظ الأدلة الدالة على أنه لا خالق إلا الله فيخرج عن الاعتزال.

قال محمود: قوله: ﴿وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾ داخل في الختم لا في الغشاوة، لقوله تعالى: ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً﴾ [الجاثية: ٢٣].

---

(١) في الأصل: «قدره»، وما أثبتناه من (ق) و (ص).

(٢) أي: حاضراً.

(٣) وللظلم معنى آخر: وهو وضع الشيء في غير موضعه، ومنه قولهم: من استرعى الذئب فقد ظلم. الكليات للكَفَوي ٣/ ١٧٦.

قال أحمد: كان جدِّي[(١)] يقول: الأسماعُ والقلوبُ مجوَّفة، فالختم بها أشبه، والأبصار بارزة فالإدراك بظاهرها، فكانَ الغشاءُ بها أليق.

١٣ـ قلتُ: وهذا ليس بالقويِّ؛ لأنه لم يُرِدْ هذه الأعضاءَ المجوَّفة ولا البارزة، بل أراد المعاني التي فيها.

قال محمود: قوله تعالى رداً على قولهم آمنا: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨] أبلغ مما لو قيل: «وما آمنوا»[(٢)]، كما قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا﴾ [المائدة: ٣٧].

وقال محمود: في قوله تعالى ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، يحتمل وجوهاً:

أحدها: أن يكون المنافقون لما أجرى الله تعالى ورسوله ﷺ عليهم أحكام المسلمين كان ذلك صورة الخداع[(٣)].

[١٠/أ] **الثاني**: يجوز أن يكونوا ظنُّوا أنهم يخادعون الله فإنهم كانوا/ غير عارفين بالله تعالى ولا بصفاته، ولا أن لذاته تعلُّقاً بكل معلوم، ولا أنه غنيٌّ عن فعل القبائح، فلَم يبعُدْ من مثلهم اعتقادُ كونِهِ خادعاً لعباده ومخدوعاً ومصاباً بالمكروه من وجهٍ خفيٍّ.

---

(١) أبو العباس أحمد بن فارس الوزير، كما صرّح ابن المنير بذلك. الانتصاف على الكشاف ٢/ ٢٨٣.

(٢) ذلك لأنه لو قال: ما آمنوا، لنفى عنهم الإيمان في الزمن الماضي، لكنه عدل إلى الجملة الاسمية ليدل على أن صفة عدم الإيمان ملازمة لهم وثابتة ودائمة، والباء الزائدة ـ أو الصلة ـ في خبر ما تفيد تأكيد هذا المعنى.

(٣) قال الرازي: وهذا التأويل ضعيف؛ لأنه تعالى لما أظهر لهم أحكام الدنيا فقد أظهر الأدلة الواضحة لما يعاملون به في الدار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم، فليس في ذلك مخالفة لما أظهره في الدنيا. مفاتيح الغيب ٢/ ٣٠٩.

الثالث: أن يُذكر الله تعالى ويُراد رسوله ﷺ الذي هو خليفته.

الرابع: أن يكون كقوله: أعجبني زيد وعلمه، وإنما يريد أعجبني علمه، وكذلك: علمت زيداً فاضلاً، يريد فضله، والقصد إظهار اختصاص المؤمنين بالله تعالى.

وأخذ عليه أحمد قوله: «إنه عالم لذاته»، والصواب: إنه عالم بعلم عام التعلق بجميع المعلومات.

وأخذ عليه ما دلَّ عليه كلامه من اعتقاد أن من الأفعال ما يوجده غير الله، وهو القبيح، وكأنه ظنَّ أنه لا يتمُّ استحالة كونه مخدوعاً إلا إذا كان عالماً لذاته؛ فتعمُّ عالميته كلَّ كائن فلا يُخدَع، وإنما يتمُّ استحالة كونه خادعاً باستحالة صدور القبيح عنه حتى لا يُخدَع.

قال أحمد: لقد وقف هذا التنزيه على ما لا يُشترَط فيه، وهو سبحانه وإن كان عالماً بعلم[1] فعِلمه عامُّ التعلق، فاستحال كونه مخدوعاً، وإنه لا يقع في الوجود شيء إلا بقدرته ومع ذلك فيمتنع أن يكون خادعاً لما فيه من الإشعار بالعجز عن المكافحة، لكن لما جاء في مقابلة خداع المنافقين صار كقوله: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤]. في أنه فعَلَ معهم في مقابلة خداعهم فعلاً سماه خداعاً[2]، وإلّا فهو القادر على هتك سترهم، وكذلك الخداع المنسوب إليهم مجازي على تعاطيهم أفعال المخادع، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾ [البقرة: ٩] دليل على أن الأول مجاز، فمن علامات المجاز صحة سلبه[3].

---

(١) في (ق): «بعلمه».

(٢) قال الماوردي: «وفيه ثلاثة أوجه: **أحدها**: يعني يعاقبهم على خداعهم، فسمى الجزاء على الفعل باسمه. **والثاني**: أنه أمر فيهم بأمر المُخْتَدِع لهم بما أمر به من قبول إيمانهم وإن علم ما يبطنون من كفرهم. **والثالث**: ما يعطيهم في الآخرة من النور الذي يمشون به مع المؤمنين، فإذا جاؤوا إلى الصراط طُفِئ نورهم، فتلك خديعة الله إياهم». تفسير الماوردي ١/ ٥٣٨.

(٣) ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ﴾ [الحج: ٢] كما ذكر أحمد في سورة الحج.

قال محمود: قال في الأولى: ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ وقال في الثانية: ﴿لَّا يَعْلَمُونَ﴾؛ لأن الثانية تتضمَّنُ أمر الدِّيانة، والوقوف على أنَّ المؤمنين على الحق، وهو يحتاج إلى نظر واستدلال، وأما النفاق/ وما فيه من الفساد فهو ظاهرٌ كالمحسوس المُشاهَد، ولأنه ذكر السفه ـ وهو جهل ـ فكان ذكر العلم معه أحسن طباقاً. [١٠/ب]

قال أحمد: يوضِّحه أن الشعور: هو علم الشيء من ناحية الحواس، ومشاعر الإنسان: حواسه[1].

قال محمود: وجاء قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥] بغير واو عطف، لما في الاستئناف من الفخامة، كأنه قال: «الله هو الذي يستهزئ بهم»، وفيه إشعار بأن الله هو الذي يستهزئ بهم ويتولَّى الاستهزاءَ بهم انتقاماً للمؤمنين[2]، ولا يُحْوجُهمْ إلى مقابلته بمثله[3].

قال أحمد: ولا يستفاد ذلك من العطف؛ إذ يُوهم أنَّ الغرض اجتماع مضمون الجهتين[4].

قال محمود: وإنَّما لم يقل: «الله مستهزئٌ بهم» مطابقةً؛ لقوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ

---

(١) وقد يكون قوله تعالى: ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ فيه ضرب من التهكم بهم؛ لأن الفساد الذي يصدر عنهم واضح ومدرك بالحواس.

(٢) في الأصل: «انتقام المؤمنين».

(٣) قال الرازي: «وفيه أَنَّ الله تَعَالى هو الذِي يَستهزِئُ بهم استهزاء العظيم الذي يصير استهزاؤهم في مقابَلَتِه كالعدَم، وفيه أَيضاً أَنَّ الله هو الَّذِي يَتَوَلَّى الاستِهزَاءَ بهم انتقاماً لِلمؤمِنين، ولا يُحوِجُ المؤمِنينَ إلى أن يُعَارِضُوهُم باستهزَاءٍ مثله». مفاتيح الغيب للرازي: ٢/ ٣١٠.

(٤) كلام أحمد في الأصل فيه توضيح لكلام الزمخشري وتأييد له، وجاء على صيغة تساؤل قال أحمد رحمه الله: «فإن قال قائل: أفلا يستفاد هذا المعنى من العطف؟ قيل له: لو عطف لأشعر بأن الغرض كل الغرض اجتماع مضمون الجملتين وإعراض عن هذا المعنى الذي ينفرد به الاستئناف». الانتصاف على الكشاف ١/ ٦٧.

﴿مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة: ١٤]؛ ليدلَّ الفعل على حدوث الاستهزاء وتجدُّدِهِ شيئاً فشيئاً كما قال تعالى: ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ﴾ [التوبة: ١٢٦](١).

قال أحمد: وعلى هذا ورد قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ ۞ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً﴾ [ص: ١٨-١٩]؛ لما كان التسبيح من الوظائف المتكررة أتى فيه بالفعل، وحشرُ الطيرِ أمرٌ دائم فذكر فيه اسمَ الفاعل.

وتأوّل محمودٌ ظاهر قوله تعالى: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ﴾ ببعض ما سبق في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾، وآخذه عليه أحمد.

قال محمود: [إضافة الطغيان إليهم تدلُّ على أنَّ نسبة الإمداد إلى مجازه](٢)، وأضاف الطغيان إليهم في قوله تعالى: ﴿فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ ليُميط الشُّبَه ويدفع في صدر من يُلحد في صفاته، ومصداق ذلك أنه حين أسند المدَّ إلى الشياطين في الأعراف أطلق الغيّ ولم يضفه في قوله تعالى: ﴿وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ﴾ [الأعراف: ٢٠٢].

قال أحمد: فعل العبد الاختياري له اعتباران:

أحدهما: وجوده وحدوثه، وما هو عليه من وجوه التخصيص، وذلك منسوب إلى القدرة والإرادة.

والثاني: تميّزه عن القسر الضروري وهو منسوب من هذه الجهة إلى العبد، وهو الكسب(٣)/ المراد في مثل قوله تعالى: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]. [١١/أ]

---

(١) في (ق) زيادة وهي: «الفعل المضارع في لسان العرب يستعمل للحالة المستمرة نحو: يعطي ويمنع، ويصل ويقطع، فجاء به ليدل على دوام الاستهزاء بخلاف اسم الفاعل»، ولم نثبتها في أصل المتن؛ لأنها كالتوضيح من الناسخ والله أعلم.

(٢) زيادة من (ق).

(٣) ويعنون بالكسب: مباشرة الأسباب بالاختيار، وأن الأفعال مسندة إلى الله تعالى خلقاً وإلى العبد كسباً؛ لأنها متعلق القدرة الحادثة، فقد أثبت قدرةً مقارنةً للفعل، وقالوا: إن الفعل من =

فمدُّهم في الطغيان مخلوقٌ لله تعالى فأضافه إليه، ومن حيثُ كونُه واقعاً على وجه الاختيار وهو الكسب أضافه إليهم.

قال محمود: الشِّراء يستدعي بذلَ العِوَض، وأخذ المعوَّض، وهؤلاء لم يكونوا على الهدى، لكن لما كانوا متمكِّنين منه بما أوضحه من الآيات، فعدلوا عنه، عُدُّوا كمن حصّله ثم بذله.

قال أحمد: ومن هذا منع مالك[(١)] بيع إحدى إوزَّتين مذبوحتين يختارها المشتري منهما؛ لأنه يعد مختاراً لكل واحدة منهما، ثم بائعاً لها بالأخرى فتصير رباً.

وقال بعض متأخري المالكية: من ملَكَ أن يملِك هل يعد مالكاً أم لا؟ وقالوا: من خُيِّرِ بين شيئين عُدَّ منتقلاً على أحد القولين[(٢)].

١٤ـ **قلتُ**: لقد اشتغل بما نقله عن مذهبه عما هو بصدده. أما قوله في الإوزتين يعد بائعاً لكل واحدة منهما بعد اختيارها فليس كذلك؛ لأنه قد اختارها وليس بائعاً لها، وكان يكفيه في كونه رباً بيع إحداهما بالأخرى وهي مذبوحة، فالربا إنما يجري في الحيوان المأكول بعد ذبحه، ولقد يُفتَنُ الإنسانُ باعتقادِهِ القديم، ويخرج به عن النَّهج القويم حتى يفسِّرَ به كتاب الله العظيم.

= حيثُ يسمى كسباً لا يُنسب إلى الله؛ لأن مفهوم هذا اللفظ لا يصح في حقه تعالى، وإنما ذكر أهل السنة أنه يُنسب إلى الله وحده من الجهة التي يُسمى منها خلقاً وإبداعاً وإيجاداً من العدم، وهذه المسألة فيها خلاف طويل بين الأشاعرة على تفصيل عندهم وبين الحنابلة وبخاصة المتأخرين منهم.

(١) الإمام مالِكُ بنُ أَنَسِ بنِ مالِك، كان مولد الإمام مالك سنة ثلاث أو أربع وتسعين وكنيته أبو عبد الله، إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية، مولده ووفاته في المدينة، مات سنة تسع وسبعين ومئة. الطبقات الكبرى ١/ ٤٣٣، ومشاهير علماء الأمصار ١/ ٢٢٣، والتاريخ الكبير ٧/ ٣١٠، والأعلام للزركلي ٥/ ٢٥٧.

(٢) قال العدوي: «لأنه قد يختار شيئاً ثم ينتقل عنه إلى أكثر منه أو أقل أو أجود وهو تفاضل»، شرح مختصر خليل بحاشية العدوي ٥/ ٧٤.

وأما اشتغاله عما هو بصدده، فإنه ترك مؤاخذة الزمخشري على نسبة[١] التمكن التام إلى العبد في الفعل حتى صيّره كالمحصَّل له، فكان الاعتناء بذلك أتم.

قال محمود: وقوله: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ﴾ [البقرة: ١٦] من باب ترشيح المجاز[٢] لما جعل ذلك بيعاً جعل له ربحاً.

كما قال [٣]: [من الطويل]

ولما رأيتُ النَّسرَ عزَّ ابنَ دأيةٍ وعشَّش في وَكريه جاشَ لهُ صَدْرِي

وقال آخر[٤]: [من الوافر]

إذا الشَّيطانُ قَصَّعَ في قفاها تنفَّقناهُ بالحبَلِ التُّؤامِ

قال أحمد: ويقرب منه التتميم[٥]، مثل قول الخنساء[٦]: [من البسيط]

---

(١) في الأصل: «نفسه»، وما أثبتناهُ في سائر النسخ.

(٢) الاستعارة المرشّحة: ما ذكر معها ملائم المشبه به، والاستعارة الأولى هنا وهي لفظ الشراء رشحت الثانية وهي لفظ الربح والتجارة. خزانة الأدب ١/ ١١١، وجواهر البلاغة ص ٢٧٧.

(٣) نسبه المبرد للكميت: أراد بالنسر الشيب شبهه به لبياضه وشبه الشباب بابن دأية وهو الغراب؛ لأن شعر الشاب أسود. كتاب الفاضل ص٤٧، وتهذيب اللغة ٨/ ٧٧.

(٤) هو أوس بن حجر، ومعنى البيت: قصَّع اليربوع: اتخذ القاصعاء أو دخل فيها، وهي جحره الذي يدخل فيه. وتنفق: اتخذ النافقاء أو خرج منها، وهي الطرف الثاني من الجحر الذي يخرج منه. وتنفقه الصائد: استخرجه منها، فلجحره بابان إذا أتاه الصائد من الأول خرج من الثاني فاستعار التقصيع الذي هو فعل اليربوع لدخول الشيطان في قفاها، واستعار التنفق لإخراجه منه على طريق التصريحية والثانية ترشيح للأولى وبالعكس. مشاهد الإنصاف ١/ ٧١، وديوان أوس بن حجر ١/ ٧٦.

(٥) في (ق): «ويقرب من التكريم التتميم»، والتتميم هو: أن يذكر الشاعر معنى، ولا يغادر شيئاً يتم به إلا أتى به، فيتكامل له الحسن والإحسان، ويبقى البيت ناقص الكلام، فيحتاج إلى أن يتمه بكلمة توافق ما في البيت من تطبيق أو تجنيس أو غير ذلك. البديع في نقد الشعر ٥٣.

(٦) خنساء بنت عمرو بن الشريد الشاعرة السلمية، قدمت على رسول الله ﷺ مع قومها من بني=

وإنَّ صخراً لتأتَمُّ الهداةُ به ... كأنَّه علمٌ في رأسِهِ نارُ

[١١/ب] ١٥ـ **قلتُ:**/ لما شبَّهتْهُ في الاهتداء بالعلَم المرتفع أتبعته[١] بما يوجب ظهوراً تاماً بإيقاد النار على رأسه.

قال محمود: وإنما قال: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾ [البقرة: ١٩]، وإنما تُجعل الأنامل اتّساعاً[٢]، وهو أيضاً أبلغ[٣].

قال أحمد: لأن فيه إشعاراً بأنهم يُدخلون أصابعهم في آذانهم فوق العادة المعتادة فراراً من شدة الصوت.

قال محمود: وإنما تُوضَعُ في الأذن السبابة فذكر الإصبع، وهو الاسم العام أدباً، لاشتقاقها من السب، ألا تراهم كنَّوا عنها بالمسبحة والدعَّاءة والسبَّاحة، وإنما لم يذكر المسبحة والدعَّاءة؛ لأنها ألفاظ مستحدثة لم تكن في ذلك العهد.

قال أحمد: لا يلزم أن يجعلوا في تلك الحالة السبابة ولا بدّ، فإنها حالةُ حِيرةٍ ودَهْش، فقصدُهم سدُّ الأذن غير معرِّجين على ترتيب معتاد، وربما قصدوا سدَّ الأذن حينئذٍ بالوسطى؛ لأنها أملأ للأذن وأحجب للصوت، وربما كان إطلاق اسم الأصبع دالاًّ على حالة الحيرة والدَّهْش.

= سليم فأسلمت معهم، وقالوا: اسم الخنساء تماضر، حضرت الخنساء حرب القادسية ومعها بنوها أربعة رجال وقد استشهدوا جميعاً. الاستيعاب في معرفة الأصحاب ٤/ ١٨٢٧، والأعلام للزركلي ٢/ ٨٦.

(١) هذا من كلام أحمد كما في المطبوع، ولعل نسبه للعراقي خطأ من الناسخ، قال أحمد: «لما شبهته في الاهتداء به بالعلم المرتفع، أتبعت ذلك ما يناسبه ويحققه، فلم تقنع بظهور الارتفاع حتى أضافت إلى ذلك ظهوراً آخر باشتعال النار في رأسه». الانتصاف ١/ ٧٠.

(٢) في الأصل: «تساعداً».

(٣) وهذا مجاز مرسل، وهو من إطلاق الكل وإرادة البعض.

وقوله ثانياً: «إنما لم يذكر المسبِّحة» لكذا ركيك؛ إذ كيف يمكن ذكر أصابع المنافقين التي لم تسبح قط بأنها مسبِّحة، وأيضاً الغرض إيصال المعاني للأذهان وتصويرها بصور المحسوسات، وهو خليقٌ بذكرِ الصَّرائحِ واجتنابِ الكنـاياتِ والرموز.

١٦ ـ **قلتُ**: واعتقادُ أحمد أنَّ إطلاقَ الإصبع دالٌّ على حالة الحيرة غيرُ مستقيم، فإنه لم يذكر إلا الاسم العام، وكما لم يذكر السبابة فلم يذكره[1] غيرها، والذي يعتمدُهُ الداهشُ غالباً وضع سبابته في أذنه، ولو كان في الآية: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾ [البقرة: ١٩] بجمع الأصابع ووحدة الأذن[2] لكان له فيه بعض التشبث، فأما وقد أتى بالكل جمعاً فلا وجه لقول أحمد: «إن إطلاق الأصابع دالٌّ عليه»، فإن الأصابع وإن كانت جمعاً مضافاً وهو من صيغ العموم لكنها مطلقة بالنسبة إلى الوضع في الأذن/ فإنه [١٢/أ] يصدُقُ أن يقول: دخل عبيدي دُورَ بني فلان، بدخول بعضهم في بعض الدُّور، وبعضهم في باقيها[3].

وقوله: «وقد يقصد سد أذنه بالوسطى، فإنها أملأ للأذن وأحجب للصوت» بعيد، فإن حجب الصوت إنما يحصل بسد الصِّماخ ولا يضرُّ معه كونُ [بقية][4] صدفة الأذنِ خاليةً.

وقوله ثانياً: «إنَّ المسبحة لا تليقُ كنايةً عن أصابع المنافقين» ليس بلازم، فإن المسبِّحة لا يراد بإطلاقها على الإصبع أنها مسبِّحة ممن أشار بها، بل المراد الإصبع الذي من شأنها أن يُسَبَّح بها، فإن القصد تسمية الإصبع بأحسن الأوصاف الصالحة لجنسها.

---

(١) في (ق): «كما لم يعين السبابة لم يعين».
(٢) في (ق): «لجمع الأصابع ووحّد...».
(٣) في الأصل: «باقيهم».
(٤) زيادة من (ق) و(ع).

قال محمود: وإنما قال: ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠] وفي الأشياء مالا تعلق لذات القادر به كالمستحيلات؛ لأنه مشروط في حق القادر ألّا يكون الفعل مستحيلاً، فكأنه قال: على كل شيء مستقيم قدير.

قال أحمد: الشيء عندنا مخصوص بالموجود فلا يدخل فيه المستحيل، وعند المعتزلة يدخل فيه المعدوم الممكن، أما المستحيل فلا يدخل فيه فلا يَرِد السؤال.

قال محمود: فأما الفعل بين قادرين مختلف فيه.

قال أحمد: إنما ينساق إلى هذا القدريةُ الذين يزعمون أنَّ ما تعلَّقتْ به قدرةُ العبد لا تتعلّقُ به قدرةُ الله تعالى؛ فإنَّ قدرة العبد عندهم خالقة مستغنية بنفسها، فأما أهل السنة فالخالق عندهم هو الله الواحد القهار، فتتعلق قدرته بالفعل فتخلقه، وتتعلق به قدرة العبد لا للتأثير؛ ولذلك لم يحيلوا مقدوراً بين قادرين.

١٧ ـ **قلتُ**: ولا يَرِد على محمود ما ذكره أحمد لأنه لم يقل: إلا أن المقدور بين قادرين مختلَف فيه[١].

قال أحمد: وفي قوله: «لا تعلُّقَ لذات القادر به»، إشارة منه إلى نفي الصفات، وأنه قادر لا بقدرة بل بذاته، وهو مذهب المعتزلة.

قال أحمد: فإن قيل: إذا كان المعدوم لا يسمَّى شيئاً[٢]، وإذا وجد وصار شيئاً/ لا تتعلق القدرة به؛ إذ القدرة إنما تتعلَّقُ بالشيء أول وجودِهِ فكيفَ يكونُ قادراً [١٢/ب]

---

(١) هو قول لبعض الأشعرية ومعناه: أن فعل العبد لنفسه الذي أثرت فيه قدرته هو بعينه مخلوق لله تعالى على الحقيقة، وإن الشيء الذي خلقه الله تعالى والذي فعله العبد من ذلك هو شيء واحد مقدور بين قادرين. العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ٧/ ١٢.

(٢) لأنّ أهل السنة لا يسمون المعدوم شيئاً، وقد ذهب كثير من المعتزلة والرافضة إلى أن المعدوم شيء. غاية المرام في علم الكلام١/ ٢٨١، والفرق بين الفرق ١/ ١٦٣.

على شيء؟ فجوابه أنه من باب: «**من قتل قتيلاً فله سَلَبُه**»[١]، وهو من باب تسمية الشيء بما يؤول إليه، كأنه قال: على ما يصير شيئاً قدير.

١٨ ـ **قلتُ**: وفيه نظر؛ فإن القدرة تتعلق به في أول زمن وجوده، وهو في أول زمن وجوده شيء بلا خلاف، إذ لو لم يكن شيئاً في أول زمن وجوده لم يكن شيئاً في ثاني زمن وجوده.

قال محمود: وإنما نُودِيَ بـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا﴾ وإن كان النداء بياء للبعيد، تنزيلاً للقريب الساهي الغافل منزلة البعيد، فإذا نودي بها قريب آذنت بغفلته عما وقع بعدها مما يجب أن يفطن له.

قال أحمد: قد نودي بها أيقظُ الناس للطاعة وأتقاهم؛ رسول الله ﷺ بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ [التحريم: ٩]، فيما لا يحصى.

١٩ ـ **قلتُ**: وليس في كلام الزمخشري ما يناقض ذلك، [الغفلةُ][٢] وإن كانت مما تكره نسبتها إلى النبي ﷺ فهي عندنا في ضمن لفظٍ ليس بصريح فيها، وقد جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ﴾ [يوسف: ٣]، ثم إن في كلام الزمخشري جواباً آخر عن هذا، فإنه قال: «أو دلت على أن المذكور بعدها معنيٌّ به».

قال محمود: [في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾][٣] [البقرة: ٢١] يستحيل الرجاء على الله تعالى، لكن عاملهم معاملة الراجي بإقدارهم وتمكينهم، وأبقى في أيديهم زمام الاختيار، وأراد منهم الخير والتقوى، كما قال: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢].

---

(١) رواه البخاري: كتاب فرض الخمس، باب من لم يخمس الأسلاب، ومن قتل قتيلًا فله سلبه من غير أن يخمس (٣١٤٢). ومسلم كتاب الجهاد والسير، بابُ استِحْقَاقِ القَاتِلِ سَلَبَ القَتيلِ (١٧٥١).

(٢) زيادة في (ق) و(ع).

(٣) زيادة من سائر النسخ.

قال أحمد: كلام حسن إلا قوله: «وأراد منهم التقوى»، فإنه على مذهبهم، والله تعالى مريد على مذهب أهل السنة من كل أحد ما وقع منه.

٢٠ ـ **قلتُ**: تزكيته للزمخشري إلّا فيما ذكره واستثْناهُ ليس بجيّد، فإنه قال: «وأقدرهم، وألقى في أيديهم زمام الاختيار»، فإنه خطأ، وحاصله أنه خطّأه في الإرادة وترك تخطئته في القدرة، وهو مخطئ فيهما.

[١٣/أ] **قال محمود**/ : إنما قال: ﴿ٱعۡبُدُواْ﴾ ﴿لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١] فغاير بين اللفظين؛ لأن التقوى غاية العبادة، فكأنه قال: خلقكم للاستيلاء على أقصى غايات العبادة.

قال أحمد: قوله: «خلقكم للاستيلاء على أقصى غايات العبادة»، هذا مفرّع على مذهبه، والأليق أن يقال: خلقكم على حالة من حقكم معها ألّا تدعوا من جهدكم في التقوى شيئاً.

٢١ ـ **قلتُ**: لا يَرِد عليه ما ذكره أحمد؛ لأن خلقهم للاستيلاء أعم من أن يكون الاستيلاء منهم أو من الله، وحينئذٍ يخص عمومه بأن المراد من خلق لذلك منهم، ونحن لا نشك في أن الزمخشري معتزلي، وإنما المؤاخذة حيث يكون الكلام غير محتمل الحمل على الصواب، لكن الظاهر منه ذلك لا سيما وهو مذهبه.

قال محمود: قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ﴾ [البقرة: ٢٤] هذه الآية نزلت بعد الآية التي في التحريم بمكة فكان تعريفاً عهدياً.

قال أحمد: يعني بآية التحريم قوله تعالى: ﴿قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارًا﴾ [التحريم: ٦] الآية.

لكني لم أقف على خلاف في أن سورة التحريم مدنية، والقصة أولها شاهدة بصحة ذلك، والظاهر أن الزمخشري وهم في قوله: إنها مكية.

قال محمود: قوله تعالى: ﴿هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾ [البقرة: ٢٥]؛ أي: هذا مثل الذي رزقنا من قبل.

قال أحمد: هذا تشبيه بغير آلته[١]، كقولك: أبو يوسف[٢] أبو حنيفة[٣].

قال محمود: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا﴾ [البقرة: ٢٦] معناه: لا يترُكُ.

كذلك قوله عليه السلام: «**إنَّ الله يَسْتَحْيي مِنَ العَبدِ أنْ يَرفَعَ إلَيْه يَدَيه فيَرُدَّهما صِفْراً**»[٤]، معناه: لا يخيِّب عبده.

قال أحمد: تأويل الحديث لازم، وأما الآية فلا تحتاج إلى تأويل؛ فإن الحياء مسلوب عنه تعالى، فهو كما يُقال[٥] في حقِّه تعالى: ليس بجسمٍ ولا عَرَض، وأجاب أحمد عنه: بأن السَّلَبَ إنما وقع غير[٦] مخصوص، وإنما يكون ذلك في الممكنات، ولو

---

(١) وهذا يسمَّى التشبيه البليغ وهو: ما ذُكر فيه الطرفان فقط، وحُذف منه الوجه والأداة، وسبب تسميته بذلك أن حذف الوجه والأداة يوهم اتحاد الطرفَين، وعدم تفضالهما فيعلو المشبه إلى مستوى المشبه به، وهذه هي المبالغة في قوة التشبيه. علوم البلاغة للمراغي ١/ ٢٢٣.

(٢) هو الإمام المجتهد العلامة، المحدث، قاضي القضاة، أبو يوسف القاضي اسمه يعقوب بن إبراهيم بن سعد من بجيلة من الفقهاء المتقنين، لم يسلك سبيل صاحبه إلا في الفروع وكان يباينه في الإيمان والقرآن، مولد أبي يوسف في سنة ثلاث عشرة ومئة، ومات سنة إحدى وثمانين ومئة. سير أعلام النبلاء ٧/ ٤٦٩، ومشاهير أعلام الأمصار ص ٢٧٠.

(٣) الإمام، فقيه الملة، عالم العراق، أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زَوْطِيٍّ التيمي، الكوفي، مولى بني تيم الله بن ثعلبة، ولد: سنة ثمانين، في حياة صغار الصحابة، توفي: شهيداً، مسقياً، في سنة خمسين ومئة، وله سبعون سنةً. سير أعلام النبلاء ٦/ ٣٩٠.

(٤) رواه أبو داود في الصلاة، باب الدعاء رقم (١٤٨٨)، والترمذي في الدعوات رقم (٣٥٥٦) وقال: حسن غريب، وابن ماجه في الدعاء باب رفع اليدَين في الدعاء رقم (٣٨٦٥).

(٥) في الأصل: «قال».

(٦) في (ق) و(ع): وقع عن.

[١٣/ب] سلب الحياء عنه/ مطلقاً لتوجه ما ذكره، كقولك: لا يحول ولا يزول، وأما هاهنا فقال: ﴿لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا﴾.

٢٢ـ **قلتُ**: وفي كلام الزمخشري في «الكشاف» ما يدلُّ على أن التأويل إنما يحتاج إليه في الخبر لا في الآية؛ فقِفْ عليه[١].

قال محمود: قوله: ﴿مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾ [البقرة: ٢٦] (ما) هذه هي الإبهامية تزيد النكرة إبهاماً[٢]، في مثل قولك: ادفع لي كتاباً ما.

قال أحمد: ووهم فيها إمام الحرمين[٣] في قوله عليه السلام: «**أيّما امْرَأةٍ نكَحَتْ بغَيرِ إذْنِ وَليِّها...**»[٤] الحديث.

فقال: «العموم والإبهام في (أي) فإذا اقترنت بها (ما) الشرطية كان أبلغ في اقتضاء العموم»، فاعتقَدها شرطيةً، وهي حرف مزيد لهذا الغرض، وأما الشرطية فهي اسم كـ(مَن).

قال محمود: وقُرِئ: (ما بعوضةٌ) بالرفع[٥]، وله وجه حسن أن تكون (ما)

---

(١) وذلك قوله: إن قلت: كيف جاز وصف القديم سبحانه به ولا يجوز عليه التغير والخوف والذم؟ وذلك في حديث سلمان قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله حيي كريم يستحيي إذا رفع إليه العبد يديه أن يردهما صفراً حتى يضع فيهما خيراً»، قلت: هو جار على سبيل التمثيل، مثل تركه تخييب العبد وأنه لا يردّ يدَيه صفراً من عطائه لكرمه بترك من يترك رد المحتاج إليه حياءً منه. الكشاف ١/ ١٤١.

(٢) و(ما) حرف زائد للتوكيد و(بعوضةً) بدل من مثلًا، وقيل: (ما) نكرة موصوفة، وبعوضةً بدل من (ما). التبيان ١/ ٢٦.

(٣) البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمَين: ١/ ١٩٦.

(٤) رواه أبو داود، كتاب النكاح، باب الولي ٢٠٨٣، والترمذي: كتاب أبواب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي وقال عنه: حديث حسن ١١٠٢.

(٥) هي قراءة الضحاك وإبراهيم بن أبي عبلة ورؤبة بن العجاج، قال القرطبي: وهي لغة تميم، =

استفهامية، كالتي في قولك: فلان لا يبالي ما وهب، ما دينار ما ديناران.

فكأنهم لـما استنكفـوا من ضرب الأمـثال لآلـهتهم بالذباب أُجيبوا بأن الله لا يستحيي أن يضرب من الأمثال ما شاء: فما البعوضة فما فوقها وهي قراءة رُؤْبة بن العجاج[1]، وما أُراه ذهب في هذه القراءة إلا لهذا الوجه.

قال أحمد: لا يستقيم المعنى على ما أشار إليه؟ لأن هذا الاستفهام إنما يقع للإنكار تنبيهاً بالأدنى على الأعلى كما نقول: فلان يعطي الأموال ما الدينار ما الديناران، وأما هاهنا فهم أنكروا ضرب المثل بالذُّباب، فلا يستقيم أن تكونَ البعوضةُ فما فوقها في الصِّغر أو في الكبر على اختلاف المذهبين تنبيهاً بالأقل على الأكثر، إذ هي وما فوقها الأكثر في الحقارة، ولا تجد لتصحيح المعنى وجهاً، ثم أطال أحمد في هذا إطالة مملة، وقال: إنمـا أطلت؛ لأنه موضعٌ ضيق يبعد فهمه، وحسبك بمعنى انعـكس فيه فهم الزمخشري.

[١٤/أ] **٢٣ـ قلتُ:** لو تأمل كلام الزمخشري لوجد جواب اعتراضه فيه؛/ لأنه قال: أُجيبوا بأن الله لا يستحيي أن يضرب من الأمثال ما شاء فما البعوضة فما فوقها؛ وذلك أن المسلوب عن الله تعالى أن يستحيي أن يضرب مثلاً، وهو نكرة في سياق النفي فيعمُّ كل مثل على اختلاف أنواعهم، فما البعوضة فما فوقها في المثل، إذ الكل في الجواز سواء، أو فما البعوضة فما فوقها في الحقارة إذ المبالغة في تحقيره لا تخرجه عن كونه مثلاً، والكـل جائز، ولا يلزم في الاستفهـام بـ(ما) أن يكـون من باب التنبيه بالأدنى

= وقال العكبُري: ويُقرأ شاذاً: (بعوضةٌ) بالرفع على أن تُجعل ما بمعنى الذي، ويحذف المبتدأ: أي الذي هو بعوضة، ويجوز أن يكون (ما) حرفاً، ويضمر المبتدأ تقديره: مثلاً هو بعوضة. تفسير القرطبي ١/ ٢٤٣، والتبيان ١/ ٢٦.

(١) أبو محمد رُؤْبَة بن العجَّاج، والعجاج لقب، البصري التميـمي السعدي؛ وهو وأبوه راجزان مشهوران، وكان رأساً في اللغة، قال النسائي عنه: ليس بالقوي. تُوفي سنة خمس وأربعين ومئة. وفيات الأعيان ٢/ ٣٠٣، وسير أعلام النبلاء ٦/ ٣٠١، والضعفاء والمتروكين للنسائي ١/ ٤٢.

على الأعلى[١]، بل قد تكون للإنكار على من سمع قاعدةً قد تقررت فسأل عن شيء من جزئياتها وقال: لم جاز هذا مع وضوح الدليل على جواز الكلِّ لاشتراك الجميع في علّةٍ واحدةٍ وليس تعجُّبَ ما وَهِمَ فيه وظنَّه من ضِيْقِ مجالِ هذا البحثِ وعَيْبه من غير وجه وهو كما قيل[٢]: [من الوافر]

وكم من عائبٍ قولاً صحيحاً

ثم واخَذَ أحمدُ محموداً في قوله عن رؤبة: «ما أَراه ذهب في هذه القراءة إلا لهذا الوجه»، وقال: إن القارئ لا يجوز أن يذهب في القراءة إلى ما يختاره بل يعتمد على ما رواه له الثقات وليس فيه اجتهاد.

قال محمود: فإنْ قلتَ: كيف وصف المهتدين بالكثرة في قوله: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِۦ كَثِيرًا﴾ وقد قال: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]؟ قُلْتُ: هم كثير في أنفسهم وهم قليل بالنسبة إلى الضالين، كما قال الشاعر[٣]: [من البسيط]

إنَّ الكرامَ كثيرٌ في البلادِ وإنْ ... قلُّوا كما غيرهم قُلٌّ[٤] وإن كثروا

---

(١) ولذلك لا يرِد ما قاله أحمد على الزمخشري؛ لأنه لم يدّعِ أنه من باب الأولى، ولكن من باب إذا ذُكِرت قاعدة كلية يندرج تحتها جزئيات فسأل سائل عن جزئياتها واحدةً واحدةً توجه الإنكار عليه، كما لو قيل يحرم الربا في كل مطعوم، فقال قائل: فما تقول في السفرجل والتفاح؟ فترد عليه قد قلتُ: إنه يحرم الربا في كل مطعوم فما سؤالك عن التفاح وغيره، وكذلك هاهنا قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا﴾ [البقرة: ٢٦]، ومثلاً نكرة في سياق النفي يعمّ البعوض والذباب والعنكبوت وغيرها. نواهد الأبكار وشواهد الأفكار ٢/ ١٥٦.

(٢) هذا القول للمتنبي، والشطر الثاني: «وآفته من الفهم السقيم». ديوان المتنبي ص ١٢٠، دار المعرفة.

(٣) هو أبو تمام، والبيت من بحر البسيط، ديوانه ص ٤٦٧.

(٤) القل ـ بالفتح ـ: القليل، وهو المراد. وبالضم: بمعنى القلة، ويستعمل بمعنى القليل أيضاً ومعنى البيت: إن الكرام في الدنيا كثير لكثرة خيرهم؛ لأن الكريم يقاوم ألف لئيم، والحال =

وأخذ عليه أحمد استشهاده بالبيت، فإن معناه: أنهم وإن كانوا قليلاً فالواحد منهم كالكثير، كما قال: [من الرجز]

وواحدٌ كالألْفِ إنْ أمرٌ عَنَى[1]

٢٤ ـ قلت[2]: والمهتدون في الآية كثيرٌ في أنفسِهم، وقليلٌ بالنسبة إلى غيرهم، فليس من معنى الآية في شيء.

قال محمود: نسبة الضَّلالِ إلى الله تعالى/ من إسناد الفعل إلى السبب؛ لأن ضرب المثل كان سبباً، وآخَذَه عليه أحمد، إذ هو تفريع على أن الضلال من خَلْقِ العبد لا من خَلْقِ الله تعالى. [١٤/ب]

قال محمود: في قوله: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] فيه دليل على أنها تنتفع به من غير ضرر؛ فهو في الأصل مباح[3].

قال أحمد: هذا مذهب فرقة من القدرية بَنَوْهُ على التحسين والتقبيح الباطِلَيْن عند أهل السنة.

= أنهم قليل في العدد كما أن غيرهم ـ يعني: اللئام ـ قليل في الخير وإن كثروا في العدد. فوجه الشبه اجتماع الكثرة والقلة في كل على التوزيع. الكشاف ١/ ١١٨.

(١) البيت لابن دريد، وصدر البيت:

والنَّاسُ ألفٌ منهمُ كواحدٍ

أمالي المرزوقي ١/ ٥٨، وشرح ديوان المتنبي للعكبري ١/ ٣٨٠. وشرح البيت: من الناس من يغني الواحد منهم في الحادثات غَناء ألف، ومنهم ألف لا يُغنون غَناء واحد. نظم اللآلئ في الحكم والأمثال ١/ ٣٨.

(٢) و(ق، ع) بدون [قلت] وما أثبتناه هو الأنسب.

(٣) في اختصار هذه العبارة قصور وهي في الكشاف: «وقد استدل بقوله: ﴿خَلَقَ لَكُم﴾ على أنّ الأشياء التي يصح أن ينتفع بها ولم تجر مجرى المحظورات في العقل خُلقت في الأصل مباحةً مطلقاً لكل أحد أن يتناولها ويستنفع بها». الكشاف ١/ ١٢٣.

٢٥ ـ قلتُ: قد قال بهذا المذهب جماعة من أهل السنة من الشافعية والحنفية، واختاره فخر الدين الرازي(١) في آخر «محصوله» وجعله من القواعد الكلِّية(٢)، فليس المذهبُ مختصاً بالقدرية كما زعم.

قال محمود: [في قوله]: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١]؛ أي: أسماء المسمَّيات، ولهذا قال: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ ﴾ و﴿أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ﴾، فعلمه أسماءها ومنافعها الدِّينية والدُّنيوية، وإنما ذكر ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾؛ لأن فيهم العقلاء.

---

(١) محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين، أبو عبد الله الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ = ١١٥٠ - ١٢١٠م)، الفقيه الـحكيم الأديب الـمتكلم المفسر العلّامة فريد دهره ونسيج وحده، ولد سنة أربع وأربعين وخمس مئة واشتغل على والده الإمام ضياء الدين وكان من تلامذة محيي السنة أبي محمد البغوي، وكان إذا ركب يمشي حوله نحو ثلاث مئة تلميذ فقهاء وغيرهم، وكان خوارزم شاه يأتي إليه. وكان شديد الحرص جدّاً في العلوم الشرعية والحكمية، وكان فيه قوّة جدلية ونظر دقيق، ورجمه الكرّامية يوماً على المنبر وزرّقوا عليه من سقاه السمّ والله أعلم فيما من ذلك. معجم الأدباء ٦/ ٢٥٩٠، ووفيات الأعيان ٤/ ٢٤٨، وسير أعلام النبلاء ٢١/ ٥٠١، والأعلام للزركلي ٦/ ٣١٣.

(٢) لكن كلام الفخر الرازي ليس بهذا المنحى الذي ذكره الشيخ هنا، ومؤدَّى كلام الرازي أن أحكام الشرع لابد أن يكون فيها مصلحة للعبد، وقد ذكر الفرق بين فهم المعتزلة للمصلحة وبين ما اختاره، فقال بعد أن ذكر ستة وجوه للدلالة على ذلك: «فهذه الوجوه الستة دالة على أنه تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصلحة العباد ثم اختلف الناس بعد ذلك أما المعتزلة فقد صرحوا بحقيقة هذا المقام وكشفوا الغطاء عنه وقالوا: إنه يقبح من الله تعالى فعل القبيح وفعل العبث بل يجب أن يكون فعله مشتملاً على جهة مصلحة وغرض، وأما الفقهاء فإنهم يصرحون بأنه تعالى إنما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولأجل هذه الحكمة ولو سمعوا لفظ الغرض لكفّروا قائله مع أنه لا معنى لتلك اللام إلا الغرض وأيضاً فإنهم يقولون: إنه وإن كان لا يجب على الله تعالى رعاية المصالح إلا أنه تعالى لا يفعل إلا ما يكون مصلحةً لعباده تفضلاً منه وإحساناً لا وجوباً». المحصول ٥/ ١٧٥.

قال أحمد: هو يفرُّ من أن الاسم [هو][1] المسمَّى[2]، وقوله: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾ دليل عليه فإن المعروض المسمَّيات بالاتفاق، وأيضاً فإنَّ معرفةَ الذوات وما أُودع فيها من الخواص والأسرار أهمُّ من معرفة أسمائها، وغاية ما في قوله: ﴿بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١]، الإضافة المقتضية للمغايرة، وهي عندنا مثل قولك: نفس زيد وحقيقته، فالمراد: أنبئوني بحقائق هؤلاء، فإن الحقائقَ والذَّوات أعمُّ من حقائق هؤلاء المشار إليهم، فهذا هو المصحِّح للإضافة، وعلى الجملة: الخلاف في هذه المسألة لفظي.

قال محمود: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا﴾ يحتمل الضَّمير في (عنها) أن يعود إلى الشجرة، وأن يعود إلى الجنة.

قال أحمد: يشهد للثاني قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٢٧].

[١٥/أ] ٢٦ ـ **قلت**: وهو سهو، فإنَّ الذي أعاد الضَّميرَ إلى الشجرة/ قال: تقديره فأصدرَ الشَّيطانُ زلتَهُما عن الشجرة، وذلك لا ينافي إخراجَ الشيطان إياهما عن الجنة، ولا يمكن نسبة الإخراج إلى الشجرة، ولقد كان هذا الوجه قوياً وعن تأييده غنياً.

قال محمود: فإن قلتَ: لم قال: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم﴾ [البقرة: ٣٨] و(إن) للشك، وإتيان الهدى كائن لا محالة لوجوبه؟ قلت: للإيذان بأن الإيمان بالله والتوحيد واجب من غير بعثة الرسل. وأخذ عليه أحمد قوله: «لوجوبه»؛ إذ لا يجب على الله شيء، وأخذ عليه قوله: «إن الإيمان واجب بالعقل»، فلا يجب عندنا إلا بالشرع[3].

قال محمود: فإن قلتَ: معصية آدم ﷺ إن كانت كبيرةً فهي ممتنعة في حقِّه، وإن كانت صغيرةً فهي مكفَّرة باجتناب الكبيرة، فلِمَ جرى عليه ما جرى على إبليس من

---

(١) هذه الزيادة من (ع).

(٢) مرت هذه المسألة بالتفصيل في أول الكتاب ص ١٠١.

(٣) تقول المعتزلة: إن معرفة الله وجبت بالعقل ولو لم يبعث الرسل لكان في العقل ما يدل على الله تعالى. الأصول الخمسة ص ٥٦٤.

الإخراج والإهباط من السماء؟ قلتُ: إنما عظَّم شأنها لطفاً في حق أولاده وتهويلاً عليهم أن يقعوا في مثلها(١).

قال أحمد: مذهبه(٢): أن الصغائر تقع مكفِّرة باجتناب الكبائر فيقوى توجُّه السؤال عليه، ولا يكفيه هذا الجواب الإقناعي، ولقد قَبَّحَ في قوله: «جرى على آدم ﷺ ما جرى على إبليس» ومعاذ الله! انظر إلى عاقبتهما وإلى منزلتهما من الله عزَّ وجل.

---

(١) وقد فصل الإمام القرطبي ذلك فقال: «وقال جمهور من الفقهاء من أصحاب مالك وأبي حنيفة والشافعي: إنهم معصومون من الصغائر كلها كعصمتهم من الكبائر أجمعها؛ لأنا أُمرنا باتباعهم في أفعالهم وآثارهم وسيرهم أمراً مطلقاً من غير التزام قرينة، فلو جوزنا عليهم الصغائر لم يمكن الاقتداء بهم، إذ ليس كل فعل من أفعالهم يتميز مقصده من القربة والإباحة أو الحظر أو المعصية، ولا يصح أن يُؤمر المرء بامتثال أمر لعله معصية، لا سيما على من يرى تقديم الفعل على القول إذا تعارضا من الأصوليين. قال الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني: واختلفوا في الصغائر، والذي عليه الأكثر أن ذلك غير جائز عليهم، وصار بعضهم إلى تجويزها، ولا أصل لهذه المقالة. وقال بعض المتأخرين ممن ذهب إلى القول الأول: الذي ينبغي أن يقال: إن الله تعالى قد أخبر بوقوع ذنوب من بعضهم ونسبها إليهم وعاتبهم عليها، وأخبروا بها عن نفوسهم وتنصلوا منها وأشفقوا منها وتابوا، وكل ذلك ورد في مواضع كثيرة لا يقبل التأويل جملتها وإن قبل ذلك آحادها، وكل ذلك مما لا يزري بمناصبهم، وإنما تلك الأمور التي وقعت منهم على جهة الندور وعلى جهة الخطأ والنسيان، أو تأويل دعا إلى ذلك فهي بالنسبة إلى غيرهم حسنات وفي حقهم سيئات، بالنسبة إلى مناصبهم وعلو أقدارهم، إذ قد يُؤاخذ الوزير بما يثاب عليه السائس، فأشفقوا من ذلك في موقف القيامة مع علمهم بالأمن والأمان والسلامة. قال: وهذا هو الحق.

ولقد أحسن الجنيد حيث قال: حسنات الأبرار سيئات المقربين. فهم صلوات الله وسلامه عليهم، وإن كان قد شهدت النصوص بوقوع ذنوب منهم فلم يُخلَّ ذلك بمناصبهم ولا قدح في رتبهم، بل قد تلافاهم واجتباهم وهداهم ومدحهم وزكاهم واختارهم واصطفاهم، صلوات الله عليهم وسلامه». اهـ. تفسير القرطبي ١/ ٢٠٨، وانظر: الفرق بين الفرق ١/ ٢١٠.

(٢) الضمير يعود على الزمخشري.

قال محمود: فإن قلتَ: لَبْسُ الـحق بالباطل وكتمـان الحق غير متمِّيزَين؛ لأنهم إذا لبَّسوا الحقَّ بالباطل فقد كتموا الحقَّ فكيف ينهى عن الجمع بيـنهما؟ قلتُ: هما متميِّـزان؛ لأن لَبْـسَ الحقِّ بالباطل: تغيير ما في التـوراة من بعث النبي ﷺ، وكتمان الحق: إخفاؤه.

قال أحمد: لا يتوجه السؤال؛ لأنه ادّعى فيه عدمَ التمييز، وقرره بالتلازم، وهو تقرير فاسد، فالعَرَض[1] يلازم الجوهر[2] مع التميز، وإن أراد به عدم الانفكاك فلا نسلِّم امتناع النهي عن الجمع حينئذٍ.

قال محمود: في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٤٨] دليلٌ على انتفاء الشفاعة في حقِّ العُصاة[3].

---

(١) العَرَض، بفتحتين: عبارة عن معنى زائد على الذات؛ أي: ذات الجوهر، وعند الجرجاني: العرض: الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع؛ أي: محل، يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم به. الكليات ١/ ٦٢٤، والتعريفات ١/ ١٤٨.

(٢) الجوهر: هو والذات والماهية والحقيقة كلها ألفاظ مترادفة، والمشهور فيما بين الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة، وبين المتكلمين هو بمعنى المتحيز بالذات، ومعنى القيام بنفسه أن يصح وجوده من غير محل يقوم به، لا ما يستغني وجوده عن غيره. الكليات ١/ ٣٤٦.

(٣) قال أبو حيان: أجمع أهل السنة أن شفاعة الأنبياء والصالحين تُقبل في العصاة من المؤمنين، خلافاً للمعتزلة.

وقال الباقلاني: وقد افترقت المعتزلة فريقين:

فأنكر فريق منهم الشفاعة جملةً وحمل نفسه على جحد الأخبار ورد القرآن.

وقال الفريق الآخر: إن للأنبياء والملائكة شفاعة إلا أنها تشفع لثلاثة فرق من الناس المؤمنين:

ففريق من أهل الشفاعة هم أصحاب الصغائر الذين واقعوها مع مجانبة الكبائر.

والفريق الآخر أصحاب الكبائر الذين تابوا منها وندموا عليها.

والفريق الآخر هم المؤمنون الذين لا ذنب لهم أصلاً.

فتكون شفاعة الأنبياء والملائكة فيهم شفاعةً في الزيادة لهم من النعيم على قدر ما يستحقون بأعمالهم، =

قال أحمد: من كذّب بالشفاعة فهو جدير بألّا ينالها، والمصدقون بها ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَرۡجُونَ رَحۡمَتَ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [البقرة: ٢١٨]. وتأويل الآية: أن المذكور فيها (يوماً)[١] ـ و(يوماً) منكراً[٢] ـ ويوم القيامة كألف سنة، وكل وقت منه يوم. قال الله تعالى: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠١]. وقال تعالى: ﴿وَأَقۡبَلَ بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ يَتَسَآءَلُونَ﴾ [الصافات: ٢٧]، فتعيّن حملها على يومَين.

٢٧ ـ **قلتُ**: وفي هذا التأويل نظر[٣]؟ فإن إطلاق اسم الأيـام على اليوم الواحد قليل جداً، وينبغي تأويله بأنه عام، مخصوص منه العصاة من أمة محمد ﷺ، فإن نفساً في قوله: ﴿عَن نَّفۡسٖ﴾ نكرة في سياق النفي فتعمُّ، ويقبل التخصيص بالآيات والأخبار الصحيحة الواردة[٤] في الشفاعة العامة والخاصة[٥].

= فأما الشفاعة في صاحب كبيرة إذا مات مصرّاً عليها فإنها باطلة. تمهيد الأوائل ١/ ٤٢٧، والبحر المحيط ١/ ١٦٠، والتوحيد للماتريدي ١/ ٣٦٥.

(١) وذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا﴾ [البقرة: ٤٨].

(٢) في (ع): «فيها يوماً منكراً».

(٣) حمله كثير من المفسرين على مواطن مختلفة.

(٤) في (ق): «الثابتة».

(٥) قال أبو حيان: اختلف المفسرون في فهم هذا على ستة أقوال: **الأول**: أنه لفظ عام لمعنى خاص، والمراد: الذين قالوا من بني إسرائيل: نحن أبناء الله، وأبناء أنبيائه، وأنهم يشفعون لنا عند الله، فرد عليهم ذلك، وأويسوا منه لكفرهم، وعلى هذا تكون النفس الأولى مؤمنةً، والثانية كافرةً، والكافر لا تنفعه شفاعة لقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨].
الثاني: معناه لا يجدون شفيعاً تقبل شفاعته، لعجز المشفوع فيه عنه، وهو قول الحسن.
الثالث: معناه لا يجيب الشافع المشفوع فيه إلى الشفاعة، وإن كان لو شفع لشفع.
الرابع: معناه حيث لم يأذن الله في الشفاعة للكفار، ولا بد من إذن من الله بتقدم الشافع بالشفاعة لقوله: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنۡ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ: ٢٣]، ﴿وَلَا يَشۡفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرۡتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]. **الخامس**: معناه ليس لها شفاعة، فيكون لها قبول، وقد تقدم هذا القول. **السادس**: أنه نفي عام؛ أي: لا يقبل في غيرها، لا مؤمنةً ولا كافرةً، في مؤمنة ولا كافرة، قاله الزمخشري. البحر المحيط ١/ ١٦٠، أقول: وأكثر المفسرين حملها على الكفار.

قال محمود: [في قوله]: ﴿فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ﴾ [البقرة: ٥٠]، يحتمل أن يكون البحر كان يفترق بسلوكهم، ويحتمل أن يراد: فرقنا بسببكم، ويحتمل أن تكون الباء بمعنى الحال؛ أي: فرقناه ملتبساً بكم.

قال أحمد: فتكون الباء على الأول للاستعانة، وعلى الثاني للسَّببية، وعلى الثالث للمصاحبة.

٢٨ ـ **قلت**: هذا من إيضاح الواضحات، ثم ضعَّفَ أحمد القول الأول بأن آلة التفريق العصا، بدليل قوله تعالى: ﴿ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ فَٱنفَلَقَ﴾ [الشعراء: ٦٣].

قال محمود: قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٢] إرادة أن يشكروا.

قال أحمد: أخطأ في ذلك، فإن الله تعالى لو أراده لكان ما شاء الله كان، وحرَّر سيبويه[1] معنى (لعلَّ) في قوله تعالى: ﴿لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤]؛ أو: كُونا على رجائكما، فالرجاءُ مصروفٌ إلى المخاطَب، كذا هاهنا لتكونوا على رجاء الشكر.

٢٩ ـ **قلتُ**: وأخطأ أحمد في تقرير هذه الآية؛ فإنَّ الإنسان لا يرجو من نفسه أمراً[2].

وأما قوله تعالى: ﴿لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ﴾ فهما يرجوان من فرعون الإيمان، بل تأويله على ما ذكره شيخنا/ عز الدين بن عبد السلام[3] رحمه الله: عاملكم معاملة الراجي[4]. [١٦/أ]

---

(١) الكتاب ١/ ٣٣١.

(٢) في تخطئته لأحمد هنا نظر؛ لأن المقصود هنا رجاء بأن يكونوا من أهل الشكر.

(٣) الشيخ عز الدين بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن، شيخ الإسلام وبقية الأعلام، السلمي الدمشقي الشافعي، ولد سنة سبع أو ثمان وسبعين وخمس مئة، وقرأ الأصول والعربية، ودرس وأفتى وصنف، وبرع في المذهب، وبلغ رتبة الاجتهاد، توفي سنة ستين وست مئة، ولما مات شهد الظاهر جنازته والخلائق، رحمه الله. طبقات الشافعية للسبكي ٨/ ٢١٠، وفوات الوفيات: ٢/ ٣٥٠، والأعلام للزركلي ٤/ ٢١.

(٤) لم نجده في مظانّه، ولعلّه سمعه من شيخه ابن عبد السلام شفاهاً.

قال محمود: في قوله تعالى: ﴿لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ﴾ [البقرة: ٥٥] لما سألوه ما لا يجوز من الرؤية التي تُوجِبُ أن يكون المرئي جسماً أو عرضاً عوقبوا بالصاعقة.

قال أحمد: المعاقبة وقعَتْ على طلب الرؤية في الدُّنيا، وهي ممتنعة في الدنيا عندنا(١) وعندهم، وكان موسى ومَن آمن به قد علموا ذلك لما سأل ومُنع، كما دلّت عليه سورة «الأعراف»(٢)، فلما ألحُّوا في طلب ما مُنِعُوا منه عُوقِبُوا بالصّاعقة، وكيف يجهل موسى ﷺ امتناع الرؤية وتعرفها المعتزلة؟

٣٠ ـ **قلت:** الصواب أن رؤية الله تعالى ممكنة(٣) في الدنيا أيضاً(٤).

وقد زعم جماعة من الصحابة والتابعين أنَّ رسول الله ﷺ، رأى ربه ليلة المعراج بعينَي رأسه(٥)، وإن أنكرتْ ذلك عائشةُ رضي الله عنها، فكيف يثبتون لله

---

(١) هذا قول ابن عباس وكثير من أهل العلم أنها غير ممكنة في الدنيا، وهذا ما انتصر له الرازي بقوة، وذهب بعض أهل العلم إلى جواز الرؤية ولكنها لم تقع لموسى في الدنيا لمانع. زاد المسير في علم التفسير ٢/ ١٥٢، وتفسير الرازي ٣/ ٥٢٠.

(٢) قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

(٣) والمقصود بالممكن: هو الجائز العقلي، وهما في اصطلاح المتكلمين مترادفان. الكليات للكفوي ١/ ٣٤٠.

(٤) وتعليله في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ ...﴾ [الأعراف: ١٤٣]: أنه لم يعلق الرؤية لما يستحيل وجوده؛ لأن استقرار الجبل مع تجليه له غير مستحيل، بأن يجعل له قوة الاستقرار مع التجلي، والمعلق على الممكن ممكن، ونَصَر هذا القول البيضاوي وخطّأ من قال باستحالتها. تفسير البيضاوي ٣/ ٣٣، وانظر: تفسير السمعاني ٢/ ٢١٢.

(٥) وقد اختلفوا هل رآه رسول الله ﷺ في الدنيا ببصره ليلة المعراج؟ فذهب جماعة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين إلى إنكار ذلك، وقالت عائشة وابن مسعود وأبو هريرة على خلاف عنهما بذلك، وذهب ابن عباس وكعب والحسن وعكرمة وأحمد بن حنبل وأبو الحسن الأشعري =

شيئاً يستحيل وقوعه؛ ولأن الممكن لا يفترق حاله في إمكانه بين زمان وزمان، وإذا كانت الرؤية ممكنة في الآخرة كانت ممكنة في الدنيا.

قال محمود: [في قوله]: ﴿ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ﴾ ... ﴿فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ﴾ [البقرة: ٥٩] كرره تأكيداً لتقبيح ذلك، وإيذاناً بأن إنزال الرجز بظلمهم.

قال أحمد: وفيه زيادة تهويل بوضع الظاهر موضع المضمَر، وهو مفيد لذلك.

٣١ ـ قلتُ: هذا جمود على ألفاظ ذكرها أرباب علم البيان، فمتى تغيّرت العبارةُ عنه ظنَّ أنها من باب آخر(١)، أي فرقٍ بين قول القائل في قول الشاعر: [من الخفيف]

لا أرى الموتَ يسبقُ الموتَ شيءٌ(٢)

أنه كرّر ذكر الموتِ تعظيماً وبين قولِه: «وضع الظاهر موضع المضمر»، لم يُرِد الزمخشري إلّا هذا، وقد عبر عن هذا في كتابه في مواضع بهذه العبارة التي استفادها منه، فلما غيرها قال: لم لا جاء بها بعينها(٣).

= وجماعة من الصحابة إلى أنه رآه ببصره وعيني رأسه، وروي هذا عن ابن مسعود وأبي هريرة والأول عن ابن مسعود أشهر. تفسير البحر المحيط ٤/ ٦٠٦.

قال النووي: «إن الراجح عند أكثر العلماء أن رسول الله ﷺ رآى ربه بعيني رأسه ليلة الإسراء». شرح النووي على مسلم ٣/ ٥.

(١) في هذا تحامل على ابن المنيّر فهو يريد زيادة بيان وتوضيح لكلام الزمخشري ولم يعترض عليه في هذا الموطن، ولا سيما أن الزمخشري في هذا المكان قال: قد جاء في سورة الأعراف ﴿ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ﴾ على الإضمار، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَظْلِمُونَ ﴾ [الأعراف: ١٦٢]. الكشاف ١/ ١٤٣.

(٢) البيت لسَواد بن عدي، وقيل: لأبيه عدي بن زيد العِبَادي، وعجزه:

نغص الموت ذا الغنى والفقيرا

ومعنى البيت: أرى الموت لا يسبقه شيء، وقد نغص الموت عيش ذي الغنى وعيش الفقير، والبيت من شواهد سيبويه. الكتاب ١/ ٦٢، وخزانة الأدب للبغدادي ١/ ١٨٣.

(٣) في (ق) زيادة هنا: «فتأمله».

قال محمود: فإن قلتَ: لمَ قال: ﴿أَوۡ أَشَدُّ قَسۡوَةٗ﴾ [البقرة: ٧٤] مع أن «قسا» يصاغ منها[١] فعل التعجُّب والتفضيل؟ قلتُ: لأنَّه أبلغ.

[١٦/ب] **قال أحمد/** : ولأنه أدخلُ في الإسهاب، إذ قصة البقرة ذُكِرتْ مستوعبةً وجُعِلَ آخرُها أوّلَها حتى صارتْ في صورة قصّتَين فكان هذا أنسبَ إلى الإسهاب.

قال محمود: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعۡضُهُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٖ قَالُوٓاْ﴾ [البقرة: ١٤] الآية.

«قالوا» **الأولى**: فيها ضمير المنافقين. وفي **الثانية**: ضمير شياطينهم.

قال أحمد: يوضِّح اختلاف الضمير أن المذكورين في قوله تعالى: ﴿أَن يُؤۡمِنُواْ﴾ [البقرة: ٧٥] عام للجهتين، وهذا كقوله: ﴿وَإِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢]، الضمير الأول للأزواج، والثاني للأولياء لشمول الخطاب للجميع.

قال محمود: فإنْ قُلْتَ: ما فائدة قوله: ﴿بِأَيۡدِيهِمۡ﴾ في قوله تعالى: ﴿يَكۡتُبُونَ ٱلۡكِتَٰبَ بِأَيۡدِيهِمۡ﴾ [البقرة: ٧٩]؟ قلتُ: التأكيد[٢]، كما تقول لمن جَحَدَ خطَّه: هذا خطُّك بيدك.

قال أحمد: وربما ذكر الزمخشريُّ فيه أنه تصوير لحالهم في النفس كما وقعت، حتى كأنك تشاهدها.

قال محمود: في قوله تعالى: ﴿لَا تَعۡبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [البقرة: ٨٣] خبر معناه النهي مبالغة كأنه سُورعَ إلى امتثاله فصار خبراً[٣].

---

(١) في (ع): «منه».

(٢) في الأصل: «التذكير»، وما أثبتناهُ من سائر النسخ، وهو هكذا في الكشاف المطبوع.

(٣) وقريب منه تنزيل المستقبل الواجب الوقوع منزلة ما قد وقع، كقوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾ [الكهف: ٩٩، يس: ٥١، الزمر: ٦٨، ق: ٢٠]. مغني اللبيب ١/ ١١٣.

قال أحمد: ودليلُهُ عطفُ الأمرِ عليه لما بينهما من المؤاخاة، ولما بين الأمر والخبر من التنافر[(١)].

٣٢ ـ قلتُ: ودليلُهُ القوي: وقوعُ الأمر من بني إسرائيل على خلافه بعبادتهم العجل، ولو كان خبراً لزم منه الخُلف في خبر من يستحيل منه ذلك، فلا حاجة إلى الأمور اللفظية مع وضوح الأدلة القطعية.

قال محمود: ويحتَمِلُ عودَهُ إلى معنى العهد، كأنه قال: وإذْ أقسمنا عليكم لا تعبدون إلّا الله.

قال أحمد: لو قَدَّرَ عودَ القَسَمِ إليهم؛ أي: وإذ أقسمتُمْ لا تعبدون إلا الله، لكان أوجه.

قال محمود: ﴿وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣]، قرئ: «إحساناً»[(٢)]، و﴿حَسَنًا﴾[(٣)]، وكلاهما مصدر.

قال أحمد: فيه من المبالغة وضع المصدر موضع الاسم، كقولك: رجلٌ عدلٌ، وصومٌ، وفطرٌ.

قال محمود: [في قوله]: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ﴾، ﴿ثُمَّ﴾: استبعاد ما صدر منهم من القتل والعدوان/ بعد أخذ الميثاق. [١٧/أ]

---

(١) في (ع): «المنافاة».

(٢) هكذا في الأصل: «إحساناً»، وهي قراءة الجحدري، ولكن في المطبوع: «حسنى»، قال الزمخشري: (وقرئ حسناً. وحسنى ـ على المصدر ـ كبشرى) وحسنى هي قراءة أبيّ وطلحة بن مصرّف، قال النحاس: «وهذا لا يجوز في العربية، لا يقال من هذا شيء إلا بالألف واللام، نحو الفضلى والكبرى والحسنى، هذا قول سيبويه». الزمخشري ١/ ١٥٩، وتفسير القرطبي ٢/ ١٦، والبحر المحيط ١/ ٤٥٩.

(٣) بفتح الحاء وفتح السين وهي قراءة حمزة والكسائي وخلف ويعقوب، شرح طيبة النشر لابن الجزري ١/ ١٧٩.

قال أحمد: هذا مثل قوله: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: ٧٤].

٣٣ ـ قلتُ: هو من إيضاح الواضحات وإنْ شئتَ فقل مثل: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ﴾ [الأنعام: ٢]، ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]، ﴿ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا﴾ [الجاثية: ٨].

وقوله[١]: [من الطويل]

.... يرى غَمَراتِ المَوْتِ ثُمَّ يزورُها

قال محمود: [في قوله]: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ﴾ [البقرة: ٨٥]؛ أي: ثم أنتم بعد ذلك[٢] هؤلاء المقرين تنزيلاً لتغير الصفة منزلة تغير الذات[٣]، كما تقول: جاء بوجه غير الذي ذهب به، وقوله تعالى: ﴿تَقْتُلُونَ﴾ وما بعده بيان ﴿هَٰؤُلَاءِ﴾.

قال أحمد: أي بيان لتغير الصفة الموجب لتنزيلهم منزل المغايرين لهم بالذات.

٣٤ ـ قلتُ: هو أيضاً هو من النمط الأول، وإن شئت فقل هو مثل قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ٤٨]، على قول، ومثل: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦]، الآية على قول.

قال محمود: [في قوله]: ﴿فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة: ٨٧] لم يقل: (قتلتم) لأمرين:

أحدهما: أنه أمر فظيع فأريد تصويره في النفوس واستحضاره في القلوب[٤].

---

(١) هو جعفر بن علبة الحارثي وصدر البيت:

لا يكْشِفُ الْغَمَّاءَ إلَّا ابنُ حُرَّةٍ ....

معنى يرى غمرات الموت: «أي: يتحققها بالممارسة حتى يصير كأنه أدركها بحاسة العين وشاهدها، فيقول: لا يكشف الخصلة الشديدة إلا رجلٌ كريم يرى قُحَم الموت ثم يتوسطها ويصبر فيها ولا يعدل عنها، ومحل الشاهد: أنه عطف بـ(ثم) جملةً على جملة، وليس بالضرورة أن تدل ثم على التراخي كما في عطف المفرد على المفرد». شرح ديوان الحماسة ١/ ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) في (ق) و(ع): «غير هؤلاء».

(٣) في العبارة اختصار شديد لا يظهر المراد منها، وتمامها في الكشاف ١/ ١٦٠: «والمعنى: ثم أنتُم بعد ذلك هؤلاء المشاهدون، يعني أنكم قوم آخرون، غير أولئك المقرين، تنزيلاً لتغيير الصفة منزلة تغيير الذات».

(٤) التعبير بالفعل المضارع لما مضى من الأحداث يسميه العلماء حكاية الحال الماضية، وهو أن يقدر =

قال أحمد: التعبير بالمضارع يفيد هذا كقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ [الحج: ٦٣]، أراد تصوير اخضرارها في النفس.

وقال عمرو بن مَعْدي كَرِب[1]: [من الوافر]

بـأنِّي قـد لقيـتُ الغـولَ تسـعى ... بسُهْبٍ كالصحيفة صحصَحانِ

فـآخذه فـأضـربُه[2] فـخـرَّت ... صريـعـاً لليـديـنِ وللـجـرانِ

قال محمود: والثاني: أنه أراد: وفريقاً تقتلونهم بعد؛ لأنهم داروا حول قتل النبي عليه السلام، وسمُّوا له الشاة، وسحروه، وأرادوا أن يُدلُّوا عليه صخرةً لما استعانهم في الدية.

= ويفرض الواقع في الماضي واقعاً وقت التكلم.

(١) عَمْرو بن معديكرب بن عَبْد الله بْن عَمْرو بْن خصم بْن عَمْرو بن زبيد الأصغر المذحجي، أَبُو ثـور، كان إسلامه سنـة تسع، وقالَ الواقدي: سنة عشر، ارتد عن الإسلام ثم عاد، شهد اليرموك، ثُمَّ سيّره عمَر إلى سعد بن أبي وقاص بالعراق، وكتب إلى سعد أن يصدر عَنْ مشورته فِي الحرب، وشهد القادسية، وله فيها بلاء حسن، وقُتل يَوْم القادسية، وقيل: بل مات عطشًا يومئذٍ، وقيل: بل مات سنة إحدى وعشرين بعد أن شهد وقعة نهاوند معَ النعمان ابن مقرن، فمات بقرية من قرى نهاوند، يُقال لها: روذة. أسد الغابة ٤/ ٢٦١، وتهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٣٣.

في الأغاني نسب البيتَين لتأبط شراً، وهما من الوافر، وهما في ديوانه ص ٧٥، والأغاني ١٠/ ١٤٦. ومعنى البيت: الغول: أنثى الشياطين. والصحيفة: الكتاب. والصحصحان والصعصعان ـ بالفتح ـ: المستوي من الأرض. والجران ـ ككتاب ـ: مقدم عظم العنق من الحلق إلى اللبة، وجمعه جَرَنة ككتبة، وأجرنة كأفئدة. يقول: فمن ينكر وجود الغول فقد كذب، فإنّي أخبر عن يقين. ويجوز أن المعنى: فيا من تنكر وجود الغول، إني أخبر إخباراً ناشئاً عن يقين، بأني قد لقيتها تسرع في مكان متسع مستوٍ، وكان الظاهر أن يقول: فضربتها، لكن عدل إلى المضارع ليحكي الحال الماضية كأنها موجودة الآن مشاهدة فيتعجب منها، وتعلم شجاعته؛ أي: فجعلت أضربها بلا خوف فسقطت مطروحة على يديها وعنقها. وفعيل: يُوصف به المذكر والمؤنث كما هنا. مشاهد الإنصاف ٣/ ٦٠١.

(٢) أتى بالفعل بصيغة المضارع؛ لأنه قصد أن يصوّر لقومه الحال التي تشجّع فيها على ضرب الغول، كأنه يبصِّرهم إياها مشاهدةً، للتعجب من جراءته على ذلك الهول، ولو قال: فضربتها عطفاً على الأول لزالت هذه الفائدة المذكورة. الإيضاح في علوم البلاغة ٢/ ١٢٧.

قال محمود: ردَّ الله على الكفار قولهم: ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾، وأنها خُلقت كذلك؛ لأنها خلقت على الفطرة والتمكن من قبول الحق لقوله تعالى: ﴿بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة: ٨٨]؛ أي خذلهم، فهم الذين غلّفوا[١] قلوبهم بما أحدثوا من الكفر / الزائغ عن الفطرة، وتسبَّبوا إلى منع الألطاف التي تكون للمتوقَّعِ إيمانهم والمؤمنين. [١٧/ ب]

قال أحمد: هذا من مذهبه في خَلْقِ الأعمال، وإنما كذبهم في ادّعائهم عدم الاستطاعة والتمكن، وإنما هم اختاروا الكفر على الإيمان فوقع اختيارهم مقارناً لخلق الله إياه في قلوبهم بعدما أنشأهم على الفطرة إقامةً للحجة عليهم.

قال محمود: في قوله تعالى: ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ﴾ [البقرة: ٩١] ألزمهم بالكفر بالتوراة من حيث إنهم كفروا بما يوافقها ويُصدّقها، والكفر بأحد المتوافقين كفرٌ بالآخر.

قال أحمد: وبهذه النكتة كفَّرنا القدرية على أحد قولَيْ مالك والشافعي[٢] والقاضي[٣].

---

(١) في الأصل «غفلوا» وما أثبتناه في نسخة ص، وهي كذلك في المطبوع ١/ ١٦٤. قلب أغلف: بيّن الغلفة، وأغلفت القارورة: جعلت لها غلافاً، وإذا أدخلتها في غلاف قلت: غلفتها غلفاً قاله الفراء. وقلب أغلف: كأنما غشي غلافاً، فهو لا يعي. تهذيب اللغة ٨/ ١٣٨.

(٢) الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد ابن هاشم بن المطلب بن عبد مناف، القرشي المطّلبي الشافعي، يجتمع مع رسول الله ﷺ في عبد مناف المذكور، وباقي النسب إلى عدنان معروف، لقي جده شافع رسول الله ﷺ وهو مترعرع، وكان الشافعي كثير المناقب جم المفاخر منقطع القرين، اجتمعت فيه العلوم بكتاب الله وسنة الرسول ﷺ، وكلام الصحابة رضي الله عنهم وآثارهم، واختلاف أقاويل العلماء وغير ذلك من معرفة كلام العرب واللغة والعربية والشعر، تُوفي يوم الجمعة آخر يوم من رجب سنة أربع ومئتين، ودفن بعد العصر من يومه بالقرافة الصغرى، وقبره يزار بها بالقرب من المقطم، رضي الله عنه. سير أعلام النبلاء ٨/ ٢٣٦، ووفيات الأعيان ٤/ ١٦٥، والأعلام للزركلي ٦/ ٢٦.

(٣) مذهب أهل السنة المعروف أنهم لا يكفرون القدرية ولا كل أصحاب البدع والأهواء على =

فإنَّ العقائدَ الصحيحة السّنِّية[1] متلازمة يصدق بعضها [بعضاً][2]، فجَحْدُ بعضها كجحد الجميع[3].

٣٥ ـ قلتُ: من قال بكفرهم لم يعلِّله بهذه العلة الضعيفة التي توجب كفرَ من

= العموم، وقد فصّل الإمام النووي المسألة فقال: «قال القاضي عياض: قال المازري: اختلف العلماء في تكفير الخوارج قال: وقد كادت هذه المسألة تكون أشد إشكالاً من سائر المسائل، ولقد رأيت أبا المعالي وقد رغب إليه الفقيه عبد الحق رحمهما الله تعالى في الكلام عليها فرهب له من ذلك واعتذر بأن الغلط فيها يصعب موقعه؛ لأن إدخال كافر في الملة وإخراج مسلم منها عظيم في الدين، وقد اضطرب فيها قول القاضي أبي بكر الباقلاني وناهيك به في علم الأصول وأشار ابن الباقلاني إلى أنها من المعوصات؛ لأن القوم لم يصرِّحوا بالكفر وإنما قالوا أقوالاً لا تؤدي إليه وأنا أكشف لك نكتة الخلاف وسبب الإشكال وذلك أن المعتزلي مثلاً يقول: إن الله تعالى عالم ولكن لا علم له، وحي ولا حياة له، يوقع الالتباس في تكفيره؛ لأنا علمنا من دين الأمة ضرورةً أن من قال: إن الله تعالى ليس بحي ولا عالم كان كافراً، وقامت الحجة على استحالة كون العالم لا علم له فهل نقول: إن المعتزلي إذا نفى العلم نفى أن يكون الله تعالى عالماً؟ وذلك كفر بالإجماع ولا ينفعه اعترافه بأنه عالم مع نفيه أصل العلم، أو نقول: قد اعترف بأن الله تعالى عالم وإنكاره العلم لا يكفره، وإن كان يؤدي إلى أنه ليس بعالم فهذا موضع الإشكال هذا كلام المازري، ومذهب الشافعي وجماهير أصحابه العلماء أن الخوارج لا يكفرون، وكذلك القدرية وجماهير المعتزلة وسائل أهل الأهواء. قال الشافعي رحمه الله تعالى: «أقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية». وهم طائفة من الرافضة يشهدون لموافقيهم في المذهب بمجرد قولهم، فردَّ شهادتهم لهذا لا لبدعتهم والله أعلم». شرح النووي على مسلم ٧/ ١٦٠.

(١) في (ق): «البينة».

(٢) ليس في الأصل: «بعضاً».

(٣) ما ذكره العلماء من هذا ينطبق على الأركان التي لا ينفك بعضها عن بعض، والكفر ببعضها كالكفر بجميعها.

قال بفناء الأعراض(١)، أو جحد المقدور بين قادرين، أو قال(٢) بتفضيل عمر على أبي بكر رضي الله عنهما، ولم يقل به أحد، وإنما علَّلُوهُ بحديث مسلم في الإيمان: «وأن تؤمن بالقدر خيره وشره، حلوه ومره»(٣)، وقال فيه عن ابن عمر رضي الله عنهما: «لو أنفق أحدهم كذا ما قبل الله منه حتَّى يؤمن بالقدر»(٤).

قال محمود: في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [البقرة: ٩٧] قياس الكلام أن يقول: على قلبي، وإنما وقع حكايةً لكلام الله عزَّ وجل.

قال أحمد: والحكاية تكون مرةً مع التزام اللفظ، ومرةً بمعناه، كما قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ * ٱلَّذِى...﴾ إلى قوله: ﴿فَأَنشَرْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا﴾ [الزخرف: ٩ - ١١]. ولم يقل: «فأنشر»، وكذا قوله تعالى: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى * ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ...﴾ إلى قوله: ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا﴾ [طه: ٥٢ - ٥٣]. وليس هذا من باب الالتفات/ فإنَّ في هذا مزيداً(٥) عليه. [١٨/أ]

(١) والقول بفناء الأعراض مختلف فيه، قال الإمام الأشعري: واختلفوا هل تفنى الأعراض أم لا؟
١ ـ فقال قائلون: الأعراض كلها لا يُقال: إنها تفنى؛ لأن ما جاز أن يفنى جاز أن يبقى.
٢ ـ وقال قائلون: هي تفنى بمعنى تعدم.
٣ ـ وقال قائلون: ما يجوز أن يبقى منها يجوز أن يفنى وما لا يجوز أن يبقى منها لا يجوز أن يفنى، العَرَض عند المتكلمين ما لا يقوم بنفسه ولا يوجد إلا في محل يقوم به، وقال الراغب الأصفهاني: والعرض ما لا يكون له ثبات ومنه استعار المتكلِّمون العرض لما لا ثبات له إلا بالجوهر كاللون والطعم. مقالات الإسلاميين ٢/ ٢٦٩، والمصباح المنير للفيومي ٢٠٩، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن ٢٤٢.

(٢) في الأصل: «قال أو»، وما أثبتناهُ هو الصواب كما في (ق).

(٣) رواه ابن حبان بهذا اللفظ رقم (١٦٨)، والبيهقي في الشعب رقم (١٧٧)، والحديث عند مسلم من غير هذه الزيادة (حلوه ومره)، كتاب الإيمان باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر وعلامة الساعة، رقم (١).

(٤) أخرجه مسلم بلفظ: «لو أن لأحدهم مثل أحد ذهباً فأنفقه، ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر» كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر.

(٥) في الأصل: «مزيد» وهو خطأ، وما أثبتناهُ في (ق، ص).

قال محمود: وجه الشرط في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ﴾ [البقرة: ٩٧] إنْ عادى جبريلَ أحدٌ فلا وجه لمعاداته؛ لأنه أنزل كتاباً مصدِّقاً لما تقدم من الكتب، فالواجب شكره. أو يكون المعنى: إنْ عاداه أحدٌ فالسَّبب في العداوة: أنه أنزل عليك القرآن مصدِّقاً لكتابهم وهم كارهون كقولك: إن عاقَبَك فلان فقد آذيته[١].

قال أحمد: ويكون دخول الفاعل على هذا الوجه على الجزاء مُستَحَقّاً من وجهين، **أحدهما:** أنه جملة اسمية، **والثاني:** أنه ماضٍ صحيح.

قال محمود: ويجوز أن يكون قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ﴾ [البقرة: ١٠٣] من باب التمنِّي الواقع مجازاً عن الإرادة.

قال أحمد: وهذا يرجع إلى اعتقاده أن الله أراد من الكفار الإيمان، وقد عُلِمَ فسادُهُ.

قال محمود: [في قوله]: ﴿حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم﴾ [البقرة: ١٠٩] في تعلُّق الجارِّ وجهان، **أحدهما** بقوله: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ﴾؛ أي: هذا الودُّ ليس حقاً ولا تديناً بل من باعث النفس، **والثاني:** بقوله تعالى: ﴿حَسَدًا﴾؛ أي: منبعثاً من نفوسهم.

قال أحمد: يبعد الثاني دخول عند، ويقرب الأول قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١١١].

قال محمود: في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾ [البقرة: ١١١].

---

(١) هذا توجيه حسن من الزمخشري فإنه حاول البحث عن علاقة بين الجواب وشرطه، وغيره قدَّر الجواب محذوفاً؛ أي: فليمت غيظاً فإنه نزله على قلبك ومنه: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ﴾ [آل عمران: ١٤٠]؛ أي: فاصبروا ﴿فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ﴾ [آل عمران: ١٤٠]. التبيان ١/ ٥٤، ومغني اللبيب ص ٨٥٠.

وإنْ يذكر أمنيّةً واحدةً فالمراد مع ما سبق من أمانيهم ألّا يُنزل عليكم من [خير من][(١)] ربكم، وأن يردوكم من بعد إيمانكم كفاراً[(٢)].

قال أحمد: يبعده قوله تعالى بعده: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ * بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ﴾ [البقرة: ١١١-١١٢] الآية. فإنَّ البرهانَ المطلوبَ منهم هاهنا إنما هو على صحة دعواهم ألّا يدخلها غيرهم، وأجاب بأنها لتأكدها في نفوسهم جمعت إشعاراً بأنها بلغت منهم كل مبلغ، قالوا: مِعًى جياع[(٣)].

وفي القرآن: ﴿لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ﴾ [الشعراء: ٥٤]. وقياسه قليلة كما قال: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ﴾ [البقرة: ٢٤٩]؛ لأن الجمع يفيد بوضعه الزيادة في الآحاد، فنقل إلى زيادة تأكيد/ الواحد وإبانة زيادته على نظرائه. [١٨/ب]

٣٦ ـ قلتُ: لو قال: جُمع ليدل على تردُّدِ الأمنيّة في نفوسهم، وتكرُّرها فتصير أمانيَّ حقيقةً، ويؤيده أنها عَرَض لا يبقى فهي أمانيّ على التحقيق لكان أقرب، على أنَّ استشهاده بقوله: ﴿لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ﴾ لا يصحُّ؛ لأنَّ الشِّرذمة يجوز مراعاة لفظها

---

(١) زيادة من (ق) و(ع) و(ص).

(٢) ضعّف أبو حيان الوجهَين الذين ذكرهما الزمخشري، وبيّن وجه ضعفهما ثم قال: والأظهر أن تلك إشارة إلى مقالتهم: لن يدخل الجنة، أي: تلك المقالة أمانيهم؛ أي: ليس ذلك عن تحقيق ولا دليل من كتاب الله ولا من أخبار من رسول، وإنما ذلك على سبيل التمني. وإن كانوا هم حازمين بمقالتهم، لكنها لما لم تكن عن برهان، كانت أماني، والتمني يقع بالجائز والممتنع. فهذا من الممتنع؛ ولذلك أتى بلفظ الأماني، ولم يأت بلفظ مرجواتهم؛ لأن الرجاء يتعلق بالجائز. البحر المحيط ١/ ٥٦٢.

(٣) قال ابن سيده: المِعْيُ والمِعَى: من أعفاج البطن، مذكر وروى التأنيث فيه من لا يُوثق به، والجمع الأمعاء، وقول القطامي:

كأنَّ نُسُوعَ رَحْلِي حِينَ ضَمَّتْ ... حَوَالِبَ غُرَّزًا ومِعًى جِياعا

أقام الواحد مقام الجمع كما قال تعالى ﴿يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ [غافر: ٦٧] المحكم، مادة (معي).

تـارةً، ومعناها أخرى، وهو كقوله عـز وجـل: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ ﴾ [الحجرات: ٩]. و﴿ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟ ﴾ [الحج: ١٩].

وكذلك (كل) و(كم) و(من) تُراعى ألفاظها تارةً ومعانيها أخرى: ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ﴾ [يونس: ٤٢]، ﴿وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ [يس: ٤٠]. ﴿ وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا ﴾ [النجم: ٢٦]. فأين هذا من أمانيهم؟

والجواب الصحيح: أنَّ الأمانيَّ الأباطيلُ أو الأقاويلُ[١] كما نقله المهدوي[٢]، وهذه الجملة أقاويل؛ لأنَّها نفت دخول غيرهم الجنة وأثبتت دخول النصارى الجنة ودخول اليهود الجنة، بل دخول كل واحد منهم، فهي أقاويل وأباطيل حقيقةً.

قال محمود: في قولهم: ﴿لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ ﴾ [البقرة: ١١٣] مع أن المعدوم[٣] يسمَّى بالشيء مبالغة عظيمة.

قال أحمد: لا يصحُّ قوله على مذهب أهل السنة ولا البدعة؛ لأنَّ الأباطيل التي يستحيل وجودها لا تسمى شيئاً اتفاقاً[٤].

قال محمود: قوله تعالى: ﴿ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ ﴾ إنْ كان الخطابُ للمؤمنين كانت

---

(١) وذهب إلى ذلك الطبري ونقل ذلك بسنده عن قتادة والربيع، جامع البيان ٢/ ٥٠٨.

(٢) هو أحمد بن عمار أبو العباس، أصله من المهدية من بلاد القيروان، كان عالماً بالقراءات والأدب، متقدماً في التفسير، ومن كتبه «التفصيل الجامع لعلوم التنزيل». وهو تفسير كبير للآيات يذكر القراءات والإعراب، وفاته في حدود سنة ست وثلاثين وأربع مئة، وقيل: نحو أربع مئة وأربعين. طبقات المفسرين للأدنه وي ١/ ٩٧، وبغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس ١/ ١٦٣، والوافي بالوفيات ٧/ ١٦٩، والأعلام ١/ ١٨٤.

(٣) فـي(ق) زيادة: «والمحال».

(٤) إنَّ المعدوم عند المعتزلة شيء، وعند أهل السنة إنّ اسم الشيء لا يقع إلا على الموجود، ذكر هذا عنهم ابن حزم في الفصل في الملل والنحل ٤/ ٤٢ - ٤٦، ونسبه الإيجي إلى المعتزلة ما عدا أبا الحسين البصري وأبا الهذيل العلاف. المواقف/ ٥٣.

(أم) منقطعةً؛ أي ما علمتم ذلك إلّا بالوحي[١]، وإنْ كان الخطاب لليهود كانت متصلةً؛ تقديره: أتدّعون على الأنبياء اليهودية أم كنتم شهداء يعني إنّ أوائلكم حضروا وصية يعقوب لبنيه بذلك وأنتم تعلمون ذلك فما بالكم تنكرون الحق؟

قال أحمد: لأنها لو كانت منقطعةً والخطاب لليهود كان نفياً لشهودهم الوصية، فيكون كإقامة الحجة لهم على نفي الإسلام؛ لأنَّ الاستفهامَ من الله تعالى معناه الإنكار، وهو في حقِّ المسلمين لنفي شهودهم وفاةَ يعقوبَ لا سيّما واليهود/ خُوطِبوا في هذه [١٩/أ] السُّورة بخطاب آبائهم: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ [البقرة: ٧٢]، ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ﴾ [البقرة: ٥٥].

قال محمود: قوله تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: ١٣٦] «أحدٍ»[٢] بمعنى الجماعة؛ فلذلك دخلت «بين» عليه.

قال أحمد: فيه دليلٌ على أنَّ النكرة واقعة بعد النفي تفيد العموم لفظاً، حتى يتنزَّلَ الفردُ فيها منزلةَ الجمعِ في تناوله الآحادَ مطابقةً، لا كما ظنَّ بعضُ الأصوليين أنَّ مدلولها بطريق المطابقة في النفي كمدلولها في الإثبات؛ لأنَّ سلبَ الماهية مستلزمٌ في سلب الأفراد لما بين الأعم والأخص من التلازم في النفي، فسلب الأعم أخصُّ من سلبِ الأخصِّ فيستلزمه، فلو كان لفظُها لا إشعارَ له بالعموم[٣] وضعاً، لم يَجُزْ دخولُ (بين) عليها.

٣٧ ـ **قلتُ:** وهذا كلامٌ واهٍ جداً، ومن أين يلزم من سلب دلالة النكرة على العموم لفظاً مطابقة منع دخول (بين)؟ لأنَّ استدعاءَ لفظة (بين) لشيئين، فما زاد أعم من استدعائها لذلك مطابقةً أو بغير مطابقة.

---

(١) في (ق) زيادة: «لأنكم ما شاهدتم ذلك».

(٢) في (ق) زيادة بعد الآية: أي: لا نؤمن ببعض ونكفر ببعض كما فعلت اليهود والنصارى بمعنى.

(٣) في الأصل: «الاستشعار»، وما أثبتناهُ من (ق) و(ع) و(ص).

هذا والأصوليُّون قد قسَّموا العامَّ إلى ما يعمُّ بصيغته وإلى ما يعمُّ بانضمام غيره إليه، **فالأول**: (من) و(ما) و(كل) و(جميع).

والثاني: الجمع المعرف بالألف واللّام، والجمع المضاف، والنّكرة المنفية بلا؛ لأنَّ الجمع لو خلا عن التعريفين وخلت[1] النكرة عن النفي لم تدل على عموم، وأيضاً فإنَّ النفي يدخل على النكرة ولا يستلزم العموم، وهو ما إذا رفعت بـ(لا) في معنى (ليس) فما استفادت الصيغة العموم إلا من مقارنها وهو (لا)، وأنا أرفع قدره على أنْ يعتقد أنَّ الواضعَ وضعَ لفظةَ النكرة في حالة الإثبات لمعنًى، ووضعها مع (لا) بمعنًى (ليس) لمعنىً، ووضعها مع (لا) للتي تُبنَى معها على الفتح لمعنًى آخر، ويلزمه على هذا أنَّ موضوع الأسماء يختلف باختلاف عواملها وباختلاف معانيها من الفاعلية والمفعولية، وأعجبُ من ذلك استدلالُه بالآية و(أحدٍ) فيها منفية، وهي عامة على كل تقدير، فساغَ دخولُ (بين) فمن أين له/ صحة ما قاله؟ ولو كانت (أحد) مثبتةً لكان [١٩/ب] له بذلك بعضُ التعلق.

قال محمود: فإنْ قلتَ: ما فائدة قوله عز وجل: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٢]، والإخبار بقولهم قبل وقوعه؟ قلتُ: المفاجأة بالمكروه أشدّ، والعمل عليه قبل وقوعه أبعد عن الاضطراب.

قال أحمد: ولهذا أدرج النظّارُ في أثناء مناظرتهم العملَ بالمقتضي الذي هو: «كذا السالمُ عن معارضة كذا»، فيسلفون درء المعارض قبل ذكر الخصم له، وهذه الآية من أحسن ما يستدلُّ به عليه.

قال محمود: في قوله تعالى: ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] سمَّى الخيار وسطاً، لأنَّ

---

(١) في الأصل: «لخلت»، وما أثبتناهُ من سائر النسخ.

الأطراف يتسارع إليها الفسادُ والخلل، والأوساط محوطة. قال حاتم(١): [من البسيط]

كانَتْ هي الوسَطَ المحمِيَّ فاكتنفَتْ ... بها الحوادثُ حتَّى أصبَحَتْ طَرَفا

قال أحمد: وهذا مما اقتضى المجازُ فيه العموم.

قال محمود: [في قوله]: ﴿وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗا﴾؛ أي: شهادة تزكية لهم، وإنما قال: ﴿عَلَيۡكُمۡ﴾؛ لأنه ضمَّن الشهيد معنى الرقيب والمهيمن، ومنه: ﴿كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيۡهِمۡۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ﴾ [المائدة: ١١٧].

قال أحمد: وصفَ عيسى اللهَ بالرَّقيبِ أولاً، وبالشهيد آخراً مع اتحاد معناهما كما تقول: كنتَ مُحسِناً إلينا وأنتَ مُحسِنٌ إلى كلِّ أحد، فقال: ﴿كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيۡهِمۡۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ﴾ فخصَّ ثم عمَّ، فكأنه قال: وأنت على كل شيء كذلك، فوضع شهيداً موضع رقيباً، فبذلك تمَّ استدلال الزمخشري.

قال محمود: أُخِّـرتِ الصِّلةُ أولاً فـي قوله: ﴿شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ وقُدِّمَتْ ثانياً في قوله: ﴿عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗا﴾؛ لأن الغرض في الأول إثبات شهادتهم على الأمم، وفي الأخير اختصاصهم بكون الرسول شاهداً عليهم.

[٢٠/أ] **قال أحمد**/ : لأنَّ المنة عليهم بثبوت كونهم شهداء، وفي الثاني بثبوت كونهم مشهوداً لهم بالتزكية خصوصاً من هذا الرسول المعظم.

وأخذ الزمخشريُّ الاختصاصَ من التقديم؛ لأنَّ فيه إشعاراً بالأهمية والعناية، ويجري ذلك في كتابه كثيراً، وفيه نظر(٢)؟

---

(١) البيت لأبي تمام، وهو في ديوانه. ومعنى البيت: كنّى بالوسط عن التي لا يصل إليها الخلل لأنها محمية بالأطراف فاكتنفت وأحاطت بها الحوادث، يعني جيوش المعتصم، حتى أصبحت تلك الغيضة طرفاً فلحقها الخلل ومكاره الجيش. مشاهد الإنصاف على الكشاف ١/ ١٩٨، وديوان أبي تمام ١/ ٦١٣.

(٢) قال السيوطي: «كاد أهل البيان يطبقون على أن تقديم المعمول يفيد الحصر سواء كان مفعولاً =

قال محمود: [في قوله]: ﴿ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ﴾ (التي) مفعولٌ ثانٍ لـ(جعلنا).

وقوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ﴾ معناه كثرة الرؤية، كقوله[1]: [من البسيط]

= أو ظرفاً أو مجروراً ولهذا قيل: في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ معناه (نخصك بالعبادة والاستعانة) وفي ﴿لَإِلَى ٱللَّهِ تُحْشَرُونَ﴾ معناه (إليه لا إلى غيره) وفي ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ أُخرت الصلة في الشهادة الأولى وقُدمت في الثانية؛ لأن الغرض في الأول إثبات شهادتهم وفي الثاني إثبات اختصاصهم بشهادة النبي ﷺ، وخالف في ذلك ابن الحاجب فقال في «شرح المفصل»: الاختصاص الذي يتوهمه كثير من الناس من تقديم المعمول وهم، واستدل على ذلك بقوله: ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ ثم قال: ﴿بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ﴾. البحر المحيط في أصول الفقه ٥/ ١٩١.

نقول: وقد رد السيوطي هذا الاستدلال لكنه نقل عن غيره أيضاً من نفى الاختصاص، ومن فصّل فيه، ومن فرّق بين الحصر والاختصاص قال: الشيخ تقي الدين في كتاب «الاقتناص في الفرق بين الحصر والاختصاص»: اشتهر كلام الناس في أن تقديم المعمول يفيد الاختصاص ومن الناس من ينكر ذلك ويقول: إنما يفيد الاهتمام وقد قال سيبويه في كتابه: وهُم يقدمون ما هم به أعنى، والبيانيون على إفادته الاختصاص ويفهم كثير من الناس من الاختصاص الحصر وليس كذلك وإنما الاختصاص شيء والحصر شيء آخر، والفضلاء لم يذكروا في ذلك لفظة (الحصر) وإنما عبروا بالاختصاص والفرق بينهما أن الحصر نفي غير المذكور، وإثبات المذكور والاختصاص قصد الخاص من جهة خصوصه». الإتقان ص٥٢٤.

(١) في اللآلي قال عَبيد:

قـد أتـركُ القـرنَ مصفـرّاً أناملُهُ ... كأنّ أثوابـه مجّـتْ بفِرصـادِ

وقال الأعشى:

قـد أتـركُ القـرنَ مصفـرّاً أناملُهُ ... وقد يشـيطُ عـلى أرماحِنـا البطلُ

وقال آخر:

قـد أتـركُ القـرنَ مصفـرّاً أناملُهُ ... يميدُ في الرمح ميدَ المائح الأسـنِ

والذي في كتاب سيبويه هو بيت عبيد ومعناه: ربما تركت القرن مقتولاً، قد اصفرت أنامله لما خرجت منه الروح. والقِرن: مَن هو ضدك في القوة. العين للفراهيدي: باب (قرن). والفرصاد: ماء التوت، يريد: أن الدم الذي على ثيابه بمنزلة ماء التوت، ومُجَّت: صُب عليها كما يُصب الماء من الفم، ويقال: الفرصاد: التوت نفسه، وتقديره على هذا القول: كأن أثوابه مُجت بماء الفرصاد. اللآلي في شرح أمالي القالي ١/ ١٩٩، وشرح أبيات سيبويه٢/ ٣١٨.

قد أتْـرُكُ القِرْنَ مُصفَـرّاً أنامِلُهُ   . . . .

قال أحمد: إذا بالغتِ العربُ عبَّرت عن المعنى بضدِّ عبارته، ومنه: ﴿ رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ﴾ [الحجر: ٢]، ﴿وَقَد تَّعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ [الصف: ٥].

قال محمود: ﴿شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤] سَمْتَه ونحوه؛ لأن استقبال عين القبلة فيه حرجٌ على البعيد، وذِكْرُ المسجد الحرام دون الكعبة دليلٌ على أن الواجب الجهة لا العين.

قال أحمد: مَنْ قال بأنَّ الواجبَ في البعد عينُ القبلة يرِد عليه صحّةُ صلاة الصفِّ المستطيل زيادةً عن سمت الكعبة[١]، ومن قال بالجهة[٢] يلزمه أنَّ من كان في ناحية الشمال مثلاً له أن يصلي إلى الجهات الثلاث؛ لأنها جهات الكعبة، والسَّمتُ غير مرعيٍّ على هذا، والمختارُ في الفتوى أنَّ الواجب في البعيد الجهة.

قال محمود: أفرد: ﴿وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٥] مع أنهما قبلتان؟ لأنهما في البطلان كالواحدة.

قال أحمد: ومثله: ﴿لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ﴾ [البقرة: ٦١]، مع أنه منٌّ وسلوى؛ لأنهما من طعام الترفه وهم طلبوا طعام الفلاحة، وقد أكدوا ذلك بقولهم: ﴿طَعَامٍ وَٰحِدٍ﴾[البقرة: ٦١].

٣٨ ـ قلتُ: لو مثّله بقوله: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦] لكان أشبه.

قال محمود: [في قوله]: ﴿كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٥] لم يذكر الإناث؛ لأنَّ الذكور أشهر وأعلق بقلوب الآباء.

---

(١) استقبال عين الكعبة هو المعتمد في المذهب الشافعي، وأجاب أصحابه عن صلاة الصف الطويل بأن مع طول المسافة تظهر المسامتة والاستقبال كالنار على جبل ونحوها. المجموع ١/ ٢٠٣.

(٢) وهم الحنفية والحنابلة، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح ١/ ١٤٢، وزاد المستقنع ص ٤٣.

قال أحمد: هذا بناءً على أنَّ الإناث لا يدخُلْنَ في لفظ البنين، كما يدخلن في لفظ الأولاد/ ، وليس الأمر كذلك، واللفظان سواءٌ في شمول الإناث، ومذهب مالك أنه [٢٠/ ب] لو وقف على بنيه وبني بنيه دخل الإناث[١].

٣٩ ـ قلتُ: الحق ما قاله الزمخشري، فإنَّ لفظ الذكور متميِّزٌ عن الإناث في البنين بصيغةٍ[٢] تخصُّهم، فإنْ أُريد به الإناثُ كان مجازاً لا حقيقةً[٣]، وإن لم يتميز المذكَّر عن المؤنث بعلامة كـ(من) و(ما) فالأظهر دخول الإناث فيه، وليس العجب إلَّا من أمرين:

أحدهما: دعوى أحمد أنهما سواء في الشمول، مع أنَّ لفظ الولد يطلق حقيقةً على البنت كما في قوله تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١١]، ولا يُطلق عليها اسم الابن حقيقةً، بل ولا يُستعمل في المفرَد أيضاً مجازاً، فلا يُقالُ للبنت: هذه ابني.

وثانيهما: احتجاجه في تفسير القرآن بمذهب مالك مع أن الشافعي يخالفه فيه، وعنده فيما إذا وقف على بني تميم في دخول البنات خلاف[٤]، وتفسير القرآن بالفروع المختلف فيها غريبٌ جداً.

---

(١) هذا مشهور في مذهب المالكية، وقال القرافي بعد نقله هذا القول: «والذي عليه جماعة الأصحاب عدم دخول ولد البنات في البنين». الذخيرة للقرافي ٦/ ٣٥٦.

(٢) في (ع) مكان (بصيغة): «بعلامة وضعية».

(٣) قال ابن مفلح: «وإن وقف على بنيه أو بني فلان فهو للذكور خاصةً» في قول الجمهور؛ لأن لفظ البنين وضع لذلك حقيقةً؛ لقوله تعالى: ﴿أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ﴾ [الصافات: ١٥٣] و: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ﴾ [آل عمران: ١٤] و: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا﴾ [الكهف: ٤٦]، المبدع في شرح المقنع ٥/ ١٧٧.

(٤) قال النووي: «في دخول نسائهم وجهان: أحدهما المنع كالوقف على بني زيد، وأصحهما الدخول لأنه يعبر عن القبيلة». اهـ. الروضة ٥/ ٣٣٦.

نقول: ولو مثل ببني زيد لكان أولى؛ لأنه عند الشافعية لا يشمل البنات. البيان ٨/ ٨٦ وتحفة المحتاج ٦/ ٢٦٧.

قال محمود: قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ [البقرة: ١٥٠] استثناء: (من الناس)، فإنَّ تحويل القبلة قطعٌ لحجة المنصفين، أما الظالمون فلا يُلتفَتُ إلى حُجَّتِهم لأنها مكابرة وعناد، وكان المنصفون يقولون: ماله لم يتوجه إلى الكعبة كما هو مذكور في صفته في التوراة؟ وسمَّى قول المعاندين (حجةً)؛ لأنه سيق مساقها.

قال محمود: قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥] أمرٌ للنبي ﷺ، ويجوز أن يكون لكلِّ من يصحُّ منه البشرى.

قال أحمد: كقوله ﷺ[١]: «بَشِّرِ المشَّائينَ في ظُلَمِ اللَّيلِ إلى المساجِدِ بالنُّورِ التَّامِّ يومَ القيامَة»[٢].

قال محمود: وعن الشافعي: الخوف: خوف الله، والجوع: صيام رمضان، ونقص الأموال: الزكوات، والأنفس: الأمراض، والثمرات[٣]: الأولاد.

[٢١/أ] **قال أحمد:** وفيه نظر؛ لأن هذا ابتلاء موعود به في المستقبل، وكل/ هذا قد قُدِّم لهم[٤] من قَبْلُ، والخوف كان مِلْءَ قلوبهم، ويبعد تسمية الصدقة نقصاً مع أنَّ الله سماها زيادة الزيادة وهي الزكاة.

ثم أجاب عن فضل الزكاة بأنها نقصٌ حقيقةً، وهي زيادة[٥] باعتبار ما تؤول إليه مجازاً، فعند الابتلاء سماها بالنقص، إذ به الابتلاءُ وعند الأمر بالإخراج سماها زكاةً[٦] ليسهُلَ إخراجُها.

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الصلاة، باب ما جاء في المشي إلى الصلاة في الظلام (٥٦١)، والترمذي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في فضل العشاء والفجر في الجماعة (٢٢٣)، وابن ماجه، كتاب المساجد والجماعات، بابُ المشي إلى الصَّلاةِ (٧٨١).
(٢) هذه الفقرة من: «قال أحمد: كقوله... القيامة» غير موجودة في الانتصاف المطبوع.
(٣) في الأصل: «الثرات»، وما أثبتناهُ في (ق).
(٤) في (ق): «عُدَّ لهم».
(٥) (زيادة) غير موجودة في الأصل.
(٦) في (ع): «زيادة».

٤٠ ـ **قلتُ**: والجواب عما ذكره أيضاً أنّا لا نسلِّمُ أنَّ الزكاة فُرِضَتْ قبل نزول هذه الآية، والابتلاء بوجوبها أتمُّ من الابتلاء بوقوعها، وأن الخوف يتضاعف بنزول آيات الوعيد وبيان المخُوفِ منه، ولذلك قال: ﴿بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ﴾.

وكذلك الصِّيام لا نسلِّم وجوبه قبل نزول هذه الآية، وسؤاله متوجِّه في المرض وفقد الولد.

قال محمود: [في قوله]: ﴿يُحِبُّونَهُمْ﴾ [البقرة: ١٦٥] يعظمونهم ﴿كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ إضافة المصدر إلى المفعول؛ لأن الفاعل غير ملتبس؛ إذ الفعل المقدر مبني لما لم يسمَّ فاعله.

٤١ ـ **قلتُ**: تقديره: كما يُحب الله.

قال محمود: وقيل: كحبهم الله؛ أي: يسوُّون بين الله وبينهم في المحبة.

قال أحمد: المصدر على القولين مضاف إلى المفعول، إلّا أنه في **الأول**: من فعل ما لم يسمَّ فاعله.

وفي الثاني: مسمَّى الفاعل.

قال محمود: ﴿هُم﴾ في قوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [البقرة: ١٦٧] مثلها في قوله[1]: [من الكامل]

هُـم يَفرِشُـونَ اللِّبْـدَ كُلَّ طِمِرَّةٍ ....

---

(١) هو المعذل بن عبد الله الليثي وتمام البيت:

وأجرَدَ سَبَّاحٍ يَبذُّ المُغالِيا

ومعنى البيت: يفرشون اللبد؛ أي: يجْعَلُونَ الـلبد فراشاً للظهور يُقَال: فرشت الفراش وأفرشنيه فلَان؛ أي: جعلني أفرشه، والطمرة: الفرس الكَثِير الجري، والأجرد: الفرس الْقصير الشّعْر، ويبذ: يغلب والمغالي: السهْم يصفهم بالفروسية وجودة المطاردة. شرح ديوان الحماسة للتبريزي ٢/ ٣٥٩.

في الدَّلالة على قوة أمرهم، فما أُسنِدَ إليهم لا على الاختصاص.

قال أحمد: دلالتها على الاختصاص هو الحق؛ فإنَّ العُصاة من المسلمين يخرجون من النار.

وقد احتجَّ بذلك الزمخشري بقوله تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢١]. ﴿وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [النمل: ٣]، لكن هذا الاختصاص لا يوافق مذهبه هاهنا، فأعملَ الحيلةَ في صرف الكلام عنه فجعلها مفيدةً للأحقِّية فإنَّ العُصاة وإن خلِّدوا عنده فالكفار أحقُّ منهم بالخلود، فسبحان من بلاه/ بالمحنة مع حِذَقٍ وفطنة. [٢١/ب]

٤٢ـ قلتُ: الآية فيمن اتخذ أنداداً من الكفار[(١)]، والكفر أعم من ذلك، وجميع أهله ليسوا خارجين من النار فلا اختصاص لهؤلاء بالخلود دون غيرهم من الكفار، فالذي قاله محمود صحيح.

قال محمود: [في قوله]: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ﴾؛ أي: ولكن البر برُّ من آمن[(٢)]، أو: لكن ذا البر من آمن، أو كما قالت[(٣)]: [من البسيط]

.... فإنما هي إقبالٌ وإدبارُ

---

(١) العبارة في (ق) و(ع) كالآتي: «الآية فيمن اتخذ أنداداً من الكفار وأحبوهم كما يحب المؤمنون الله، والكفر أنواع كثيرة فلا يختص هؤلاء بالخلود...».

(٢) هو اختيار سيبويه؛ لأن الذي يُستدرك هو من جنس ما يُنفى. الكتاب ١/ ٢١٢، والبحر المحيط ٢/ ١٣٢، وتفسير البيضاوي ١/ ١٢٦.

(٣) هي الخنساء وصدر البيت:

تَرْتَعُ ما رَتَعَتْ حتى إذا ادّكرَتْ

معنى البيت: أي ترعى مدة غفلتها عنه، فإذا تذكرته فإنما هي ذات إقبال وذات إدبار، أو مقبلة ومدبرة، أو هي نفس الإقبال والإدبار مبالغةً. أي: تلتفت تارة أمامها وتارة خلفها وتتلهى عن الرعي. وقيل: المراد إقبال النهار وإدبار الليل وعكسه. ديوان الخنساء ١/ ٣٥، وشواهد الإنصاف على الكشاف ١/ ٢١٨.

وعن المبرِّد: «لو كنتُ ممن يقرأُ القرآنَ لقرأتُ: ولكنَّ البَرَّ، بفتح الباء»[١].

قال أحمد: هذا القول من المبرِّد خطأٌ، فإنَّ القراءاتِ لا تُوكَلُ إلى الاختيارِ والاجتهاد، بل معتمدُها النقل، والمتواترة أفصح، لأنَّ أول الكلام: ليس البرَّ، وهو مصدرٌ قولاً واحداً، فلو استدرك البرَّ انفكَّتِ المطابقة؛ ولذلك حذف المضاف، وتقديره: برُّ[٢] من آمن أصحُّ وأشدُّ مناسبةً للسياق[٣].

قال محمود: [في قوله]: ﴿وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾ [البقرة: ١٧٨] مذهب الشافعي ومالك: أنَّ الحرَّ لا يقتلُ بالعبد[٤]، ولا الذكر بالأنثى.

قال أحمد: وَهِم على الإمامين في مسألة قتل الذكر بالأنثى[٥].

قال محمود: [في قوله]: ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٧٨]؛ فإنَّ أهل التوراة حُتِمَ عليهم في القتل القصاصُ، وحُتِمَ على أهل الإنجيل العفو، وخُيِّرت هذه الأمة بينهما[٦].

---

(١) معظم التفاسير نسبت هذا القول للمبرد دون ذكر المصدر، وذكره بعضهم بصيغة (يُحكى) التي هي للتضعيف فالله أعلم بثبوت ذلك عنه. الدر المصون ٢/ ٢٤٦، واللباب في علوم الكتاب ٣/ ١٩٦.

(٢) ليس في الأصل: «بر».

(٣) تفسير البيضاوي ١/ ١٢١، والنسفي ١/ ١٥٣.

(٤) التلقين في الفقه المالكي ٢/ ١٨٢، والحاوي الكبير ١٢/ ١٩.

(٥) يجوز أن يقتل الذكر بالذكر وبالأنثى، وتقتل الأنثى بالأنثى وبالذكر، وهذا مذهب فقهاء الشافعية والمالكية وهو قول الجمهور من الصحابة والتابعين. الحاوي الكبير ١٢/ ٨، ومنح الجليل شرح مختصر خليل ٩/ ١٦.

(٦) روى البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما، يقول: «كان في بني إسرائيل القصاص، ولم تكن فيهم الدية». فقال الله تعالى لهذه الأمة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ =

قال أحمد: التَّخيير هو أحد قولي الأئمة(١)، والقولُ الآخر أنَّ الواجب القود، والدِّية بدلٌ، فظاهرُ التخفيف في الآية يقوّي الأول.

قال أحمد: ذكر محمود أنَّ الضَّميرين في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ﴾ يرجعان إلى القاتل بمعنى: فمن عُفِيَ له من القاتلين عن جنايته شيء من العفو فليتبع الولي هذا القاتل المعفو عنه بالمعروف، وقوله: ﴿مِنْ أَخِيهِ﴾؛ لأنه يلابسه بالمطالبة سماه أخاً، ويحتمل عوده(٢) إلى الولي، والعفو إعطاء البدل، ومن مثلها في قوله تعالى: ﴿لَجَعَلْنَا مِنكُم مَّلَٰٓئِكَةً فِى ٱلْأَرْضِ يَخْلُفُونَ﴾ [الزخرف: ٦٠]؛ أي بدلاً منكم، ومثله في استعمال العفو في العطاء قوله: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، إذا [٢٢/أ] قلنا/ بأحد قولَي الشافعي رحمه الله أنه (الزوج)(٣) فعفوه استرجاع النِّصفِ إن كان قد سُلِّم، ودفع النِّصف الآخر إنْ كان لم يُسلَّم.

وقوله تعالى: ﴿فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ١٧٨] يقوِّي هذا التأويل؛ لأنَّ المأمور بالاتباع الوليُّ فيكون الضميران ضميراً واحداً، ومعناه: من التزم له من الأولياء بدل أخيه فليتبع بالمعروف في طلب ما التزم، ثم طالب(٤) اللهُ القاتلَ بحُسْنِ الأداء، وعلى رأي الزمخشري: المخاطب أول الآية القاتل، وآخرها الولي، وكلا الوجهين حسن.

= ﴿وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ﴾ [البقرة: ١٧٨] «فالعفو أن يقبل الدية في العمد» ﴿فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: ١٧٨] «يتبع بالمعروف ويؤدي بإحسان» ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٧٨] «مما كتب على من كان قبلكم» ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٨] «قتل بعد قبول الدية»، البخاري: كتاب تفسير القرآن، باب ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ﴾ إلى قوله: ﴿عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، رقم (٤٤٩٨).

(١) وهو المعتمد، وادّعى النووي الإجماع على ذلك. المجموع ١٨/ ٤٧٦.

(٢) في جميع النسخ: «عودهما».

(٣) وهو قوله في الجديد، وقوله في القديم: الأب. الحاوي ٩/ ١٣٣، وروضة الطالبين ٧/ ٣١٤.

(٤) في (ق) و(ع): «خاطب».

٤٣ ـ قلتُ: قول أحمد «مُحتَمِلٌ كذا» يُوهِمُ أنه [من] جهته، وهذا الوجه نقله المهدويُّ عن ابن عباس وقتادة(١) وغيرهم: أن المعفو له: الولي(٢)، ونُقِلَ عن ابن المسيِّب(٣) والشافعي وأحمد أن المعفوَّ له: القاتل(٤).

فعلى الأول: (مَنْ) اسم ولي الدَّم، و(عفي) يُسِّرَ، و(الأخ) القاتل، و(شيء)؛ أي: شيء من العفو.

وعلى الثاني: (مَنْ) اسمٌ للقاتل، و(عُفي) تُرك(٥)، و(الأخ) المقتول، و(شيء) هو الدّم.

---

(١) قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز السدوسي، وقيل: قتادة بن دعامة بن عُكابة، حافظ العصر، قدوة المفسرين وكان ثقةً مأمونًا حجةً في الحديث. وكان يقول بشيء من القدر، مولده: في سنة ستين ومات سنة سبع عشرة ومئة. سير أعلام النبلاء ٥/ ٢٦٩، ووفيات الأعيان ٤/ ٨٥، والطبقات الكبرى ٧/ ١٧١، والأعلام للزركلي ٥/ ١٨٩.
في (ق): ومجاهد.

(٢) وكذا قال ابن عطية: هذا قول ابن عباس وجماعة من العلماء. تفسير ابن عطية ١/ ٢٤٥.

(٣) سَعِيد بن المسيّب بن حزن بن أَبي وَهْب بن عَمْرِو بْنِ عَائِذِ بن عمران بن مخزوم بن يقظة، قيل: ولد سعيد بن المسيب بعد أن استخلف عمر بأربع سنين، ومات وهو ابن أربع وثمانين سنة، وقيل: ولد سعيد قبل موت عمر بسنتين ومات ابن اثنتين وسبعين سنة.
قال محمد بن عمر: والذي رأيت عليه الناس في مولد سعيد بن المسيب أنه ولد لسنتين خلتا من خلافة عمر.
قالوا: وكان سعيد بن المسيب جامعاً ثقة كثير الحديث ثبتاً فقيهاً مفتياً مأموناً ورعاً عالياً رفيعاً. الطبقات الكبرى ٥/ ٨٩، ووفيات الأعيان ٢/ ٣٧٥، وسير أعلام النبلاء ٥/ ١٢٤، والأعلام للزركلي ٣/ ١٠٢.

(٤) بل هو المعروف في مذهب الشافعي وأحمد. البيان للعمراني ١١/ ٤٣١، والمبدع في شرح المقنع ٧/ ٤٠.

(٥) كذا في (ق) و(ع)، وفي الأصل و(ص): «نزل».

قال محمود: اشتملَ قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] على فن بديع، وهو جعلُ أحد الضِّدَّين الذي هو الفناءُ والموتُ محلاً ومكاناً لضدِّه الذي هو الحياة، وكمل بلاغته بتعريف القصاص وتنكير الحياة؛ أي: لكم في هذا النوع حياة أيّ حياة.

قال أحمد: تسمية الضِّدِّ إنما تصحُّ مع اجتماعهما في محلٍّ واحد تقديراً، وإلّا فلا تضادَّ بين حياة غير المقتصِّ[(١)] منه وموت المقتصِّ منه، والبلاغة حاصلة بدون هذا الإطلاق.

٤٤ ـ قلتُ: هذه مؤاخذةٌ ركيكة؛ لأنَّ المضادة لو تحققت لاستحال الكلام، فإنَّ البديع إنما هو في جعل ما مسماه بقاءٌ وحياة، وعلى هذا تأتي أساليب البلاغات.

قال محمود: قوله تعالى: ﴿وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ﴾ [البقرة: ١٨٥] راجع[(٢)] إلى أمر الحاضر بالصَّوم والمسافر، ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ﴾ راجع إلى تعليم الكيفية في قضاء الفوائت بالفطر ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾؛ أي: على الترخص. واستحسنه أحمد لما فيه من ردِّ العَجُزِ على الصَّدْرِ[(٣)].

قال محمود: في قوله تعالى: ﴿الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] قريبٌ من الإفصاح بمعنى الوطء، وكُنِّي عنه في غير هذا الموضع بالإفضاء والغشيان والمباشرة والملامسة[(٤)]/ ؛ تهجيناً لما واقعوه قبل الإباحة. [٢٢/ب]

---

(١) في الأصل: «المقبوض». وفي باقي النسخ وفي المطبوع: «المقتص منه»، وهو ما أثبتناه.
(٢) في الأصل: «ورجع».
(٣) هذا يقال له: لفّ ونشر مرتب، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [القصص: ٧٣].
(٤) في الأصل: «الملابسة»، وما أثبتناه من باقي النسخ.

قال أحمد: ويؤيِّده[1] أنه لما أباحه قال: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ فعاد إلى الكنايات المألوفة، ويشكل بقوله: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧] ولم يسبق منهم فيه فعل، وجوابه: إنه في آية الحج منهيٌّ عنه فشنَّعه وهجَّنه لينفِّرهم عن التورُّطِ فيه.

قال محمود: استدلُّوا بقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ﴾ [البقرة: ١٨٧]، على جواز النِّية بالنَّهار في صوم رمضان[2]، وعلى جواز تأخير الغُسْلِ إلى النهار، وعلى نفي الوِصال.

قال أحمد: لا يدلُّ على جواز النية نهاراً؛ لأنَّ اقترانَ النية وجوداً بأول الصوم غير معتبر، وتقديمُها جائزٌ باتفاقٍ ليلاً، وإنما يتأتَّى الاستدلالُ بها لو كان الأكلُ والشُّربُ ليلاً ينافي استصحاب النية، وذلك متَّفق على بطلانه.

٤٥ ـ قلتُ: وهِمَ في قوله: «متَّفق على بطلانه» فإنَّ في مذهب الشافعي رحمه الله وجهاً أنه يبطل النية ويحتاج إلى تجديدها بعد الأكل والشُّرب والوقاع ليلاً[3].

قال أحمد: [في قوله]: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ دليلٌ على صحة مذهب مالك رحمه الله في سدِّ الذرائع، فإنَّ الزمخشري قال: معناه: فلا تعتدُّوها، ثم بولغ فيه فنهى

---

(١) في الأصل بدون واو.

(٢) هذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه، أن النية في الليل هي الأوْلى، وإن لم ينو حتى الصبح أجزأته النية إلى ما قبل منتصف النهار، ووجه الاستلال عندهم من الآية أن (ثم) للتراخي ومن ضرورتها وقوعها في النهار وبأدلة أخرى من السنة وغيرها. الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة ٦١.

(٣) هذا القول قول أبي إسحاق من الشافعية ولم يعتبره الشافعية وجهاً، وقيل: إنه رجع عنه، وقال النووي: هذا المحكي عن أبي إسحاق غلط باتفاق الأصحاب. المجموع ٦/ ٢٩١، والحاوي الكبير ٣/ ٤٠٤.

أن يقرِّب الحدَّ خشية المجاورة، لقوله ﷺ: «مَنْ حامَ حولَ الحِمى يوشِكُ أنْ يقعَ فيه»(١).

٤٦ ـ قلتُ: وهي بالردِّ على مالك أشبه؛ لأنه أشار إلى الحدود، وسدُّ الذرائع تجاوزٌ لحدود الله تعالى ومخالفة لما أمر الله تعالى، والنهي توجَّهُ(٢) إلى مقاربة المحرمات لا غيرها.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴾ [البقرة: ١٨٩] ثم قال: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا ﴾ استطرادٌ لما جرى ذكر الأهلة، وأنها مواقيت للناس والحج(٣).

قال: ومن أفعالهم ظناً أنه من البر كذا.

[٢٣/أ] **قال أحمد:** ومثله/ في الاستطراد: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْبَحْرَانِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ ﴾ [فاطر: ١٢]. ثم قال: ﴿وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾ [فاطر: ١٢]؛ لأن الكلام سيق لبيان عدم الاستواء، وتم ذلك بقوله: ﴿أُجَاجٌ ﴾ وهذا الاستطراد يخالف الاستطراد في مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ يَئِسُوا۟ مِنَ ٱلْءَاخِرَةِ كَمَا يَئِسَ ٱلْكُفَّارُ ﴾ [الممتحنة: ١٣]؛ لمّا ذم اليهود بقوله تعالى: ﴿غَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ﴾ [الممتحنة: ١٣]، استطردَ بذمِّ المشركين المنكرين للبعث.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ﴾ [البقرة: ١٩٧] هو عند مالك على ظاهره، وهي(٤): شوال وذو القعدة وذو الحجة، ووجهه(٥) أن العمرة غير مستحبة فيها عند عُمر وابن عُمر رضي الله عنهما، وكان عمر يَخفِق الناسَ بالدِّرّة على الاعتمار

(١) مسلم، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات رقم (١٥٩٩).
(٢) في الأصل: «يوجبه»، والمثبت من سائر النسخ.
(٣) ومن صور الاستطراد قوله تعالى: ﴿أَلَا بُعْدًا لِّمَدْيَنَ كَمَا بَعِدَتْ ثَمُودُ ﴾ [هود: ٩٥].
(٤) في الأصل و(ع): «وهو»، والمثبت من (ق).
(٥) ووجهُهُ عند المالكية وهو ما أشار إليه ابن المنيِّر، أنه أتى بلفظ الجمع في قوله: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ﴾، وأقل الجمع اثنان أو ثلاثة ولا خلاف أنه لم يُرِد شهرين فلم يبق إلا أن يريد ثلاثة أشهر. مواهب الجليل ٣/ ١٦.

فيها[١]، وقالوا: مذهبُ عُروة[٢] جوازُ تأخيرِ الإفاضة إلى آخر الشَّهر.

قال أحمد: هذا أحدُ قولي مالك، وليس بالمشهور عنه[٣]، والحجة له حمل لفظة: ﴿أَشْهُرٌ﴾ على حقيقتها، وأما احتجاج الزمخشري له بكراهة عُمرَ وابن عُمرَ الاعتمارَ إلى أن يهلَّ المحرَّم فلا وجه له؛ لأنه يقول: لا تنعقد العمرة في أيام منى لمن حجَّ، ما لم يتم الرمي ويحل بالإفاضة، ولا تظهر فائدة الخلاف عند مالك إلّا في سقوط الدم عن مؤخِّر طواف الإفاضة إلى آخر ذي الحجة[٤]، كما هو مذهب عروة.

قال محمود: [في قوله]: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ﴾ [البقرة: ١٩٧] نهى عنها في الحج؛ لأنها فيه أسمج، كلبس[٥] الحرير في الصلاة.

---

(١) الكشاف ١/ ٢٤٣.

(٢) عروة بن الزبير بن العوام القرشي من أهل المدينة كنيته أبو عبد الله أخو عبد الله بن الزبير أمهما أسماء بنت أبي بكر الصديق، قال خليفة: ولد عروة سنة ثلاث وعشرين، فهذا قول قوي، وقيل: مولده بعد ذلك، وفي الأعلام للزركلي اثنتين وعشرين، وكان من أفاضل أهل المدينة وعلمائهم، واختُلف في موته فمنهم من قال: إنه مات سنة تسع وتسعين ومنهم من قال: سنة إحدى ومئة، وقيل: سنة خمس وتسعين، وقيل: سنة مئة، وقيل: سنة أربع وتسعين. الثقات لابن حبان ٥/ ١٩٤، وسير أعلام النبلاء ٤/ ٤٢٣، والثقات للعجلي ١/ ٣٣١، والطبقات الكبرى ٥/ ١٣٧، ومشاهير علماء الأمصار ١/ ١٠٥، ووفيات الأعيان ٣/ ٢٥٥، والأعلام للزركلي ٤/ ٢٢٦.

(٣) التحقيق في أشهر الحج عند مالك ثلاث روايات، والمشهور منها أن آخرها آخر ذي الحجة. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: ٣/ ١٧.

(٤) هذا اتجاه لبعض المالكية أن فائدة الخلاف تظهر في الدم، وقال الحطاب: «في هذا نظر».
وخلاصة المسألة: أن طواف الإفاضة يجوز تأخيره عن أيام منىً حتى مع القول بأن أشهر الحج إلى آخر يوم النحر، وأن من أخَّره عن يوم النحر لا شيء عليه. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل ٣/ ١٥، والتلقين ١/ ٨٠.

(٥) في الأصل: «فلبس».

قال أحمد: وفيه من البديع أنَّ تخصيص الحجِّ بالنَّهي وإن كان النَّهي يتعدَّى إلى غير الحجِّ يشعر بأنه كغير المنهي عنه بالنسبة إلى الحج، على أن الرَّفَثَ إن كان هو الحديثُ في أمر الجماع فهو مخصوصٌ بالحج جائزٌ في غيره.

٤٧ ـ **قلت**: [ومثله] [١] ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ﴾ [الحج: ٢٥]، ﴿فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٦]، وأمثاله كثيرة.

قال محمود: إنما لم يمنع عرفاتٍ الصرف مع التعريف والتأنيث؛ لأن التاء ليست للتأنيث بل هي مع الألف علامة جمع مؤنث، ولا يمكن تقدير تاء كما في سعاد/ ؛ بأنّ وجود هذه التاء تمنع من تقديرها؛ لأنها صيغة اختُصت بالمؤنث. [٢٣/ب]

قال أحمد: يلزمه إذا سمّى امرأةً (مسلمات) أن يصرفه، وهو قول رديء، والأفصح تنوينه، والزمخشري يرى أن تنوين (عرفات) للتمكن لا للمقابلة، ولم يعدَّ تنوين المقابلة في «مفصله» [٢] بناءً منه على أنه يرجع [٣] إلى تنوين التمكين، ونقل الزجاج [٤] فيها وجهين:

---

(١) ساقطة من الأصل، وهي في بقية النسخ.

(٢) قال ابن يعيش بعد نقل كلام الزمخشري في أنواع التنوين: «وقد أخل المؤلف بتنوين المقابلة وهو قسم من أقسام التنوين ذكره أصحابنا». شرح المفصل لابن يعيش ٥/ ١٥٣ وما بعدها.

(٣) في الأصل: «أنه يرجع عائد إلى...» وفي (ح): «راجع إلى...» ولعل ما أثبتناه من حذف(يرجع) هو الصواب.

(٤) إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق النحوي الزجاج، كان من أكابر أهل العربية، وكان حسن العقيدة، جميل الطريقة، وصنف مصنفات كثيرةً؛ منها: كتاب معاني القرآن وإعرابه، وكتاب الفرق بين المؤنث والمذكر، وكتاب فعلت وأفعلت، والرد على ثعلب في الفصيح؛ إلى غير ذلك، وكان صاحب اختيار علمَي النحو والعروض.
قال أبو الفتح عبيد الله بن أحمد النحوي: توفي أبو إسحاق الزجاج في جمادى الآخرة سنة إحدى عشرة وثلاث مئة.
وقال غيره: توفي يوم الجمعة لإحدى عشرة ليلة بقيت من الشهر، في خلافة المقتدر بالله تعالى، =

الصرف، وعدمه، إلا أنه قال: لا يكون إلا مكسوراً وإن سقط التنوين.

قال محمود: [في قوله]: ﴿ ثُمَّ أَفِيضُواْ ﴾ [البقرة: ١٩٩] ﴿ ثُمَّ ﴾ مثلها في قولك: أحسن إلى الناس، ثم لا تُحسِنْ إلّا إلى كريم، تبين بها تفاوت ما بين الإفاضتين؛ لأن الأولى كانت جاهليةً، والثانية شرعيةً.

قال أحمد: والإفاضة الأولى غير مقيدة، والثانية مقيدة بمكان فبينهما تغاير ما بين العامِّ[١] والخاص.

٤٨ ـ **قلتُ**: وهم في قوله: «ما بين العام والخاص»؛ لأن الإفاضة الأولى لا عموم لها إلا في المأمورين، بل هي في الإفاضة مطلقة، والمطلق لا عموم له[٢]، فلو قال بينهما[٣]: ما بين المطلق والمقيد لكان أصوب، ومثله لا يُسامح بهذا؛ لأن علم الأصول من فنونه.

قال محمود[٤]: [في قوله]: ﴿أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ [البقرة: ٢٠٠] معطوف[٥] [والجر على قياس سيبويه؛ لأن الحمل على معمول الكاف أقرب من الحمل على الكاف أو على أشد ذكراً][٦] على ما أضيف إليه الذكر في قوله تعالى: ﴿ كَذِكْرِكُمْ ﴾.

= تاريخ العلماء النحويين ١/ ٣٩، وتاريخ بغداد ٦/ ٦١٣، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء ١/ ١٨٣، ومعجم الأدباء ١/ ٥١، وإنباه الرواة على أنباه النحاة ١/ ١٩٤، وسير أعلام النبلاء ١١/ ٢٢٢، والأعلام للزركلي١/ ٤٠.

(١) العام: هو «اللفظ المستغرق لما يصلح له بلا حصر».

(٢) الذي عليه المحققون أن العموم في المطلق يراد به معنىً غير المصطلح عليه في لفظ العام الذي سبق تعريفه، إذ يتعلق العموم الموجود في المطلق بالصفات، وفي العام يتعلق بالأفراد. المطلق والمقيد للصاعدي ١/ ١٣٩.

(٣) في (ع): «تفاوت ما بين».

(٤) ما أثبتناه في جميع النسخ، وفي الأصل: (أحمد) وهو خطأ.

(٥) في (ق): «مجروراً بمعطوف».

(٦) هذه الزيادة من (ق).

كأنه قال: كذكر قريش آباءهم أو قومٍ أشد منهم ذكراً.

أو منصوب عطفاً على ﴿ءَابَآءَكُمْ﴾ بمعنى: أو أشد ذكراً من آبائكم، على أن ﴿ذِكْرًا﴾ من فعل المذكور(١).

قال أحمد: فعلى الأول ﴿أَشَدَّ﴾(٢) الفاعل، وعلى الثاني المفعول، كما تقول: المضروب من اثنَين؛ أيهما أشد ضرباً؟ والضارب اثنين أيهما أشدُّ ضرباً، وقد ذكر في «مُفصَّلِهِ»(٣) أنه للمفعول شاذ، كقولهم: أشغَلُ من ذاتِ النِّحْيَين(٤)، وأنا أسرُّ بهذا الأمر منك(٥)، فما الذي أحوجه إلى حمله على الشذوذ مع وجود الأفصح؟/ وهو [٢٤/أ] في الوجهَين جميعاً يفر من عطف ﴿أَشَدَّ﴾ على الذكر الأول لئلّا يكون واقعاً على الذكر، وقد انتصب الذكر [عنه](٦) بالتمييز، فيكون للذكر ذكر وهو محال، لكنَّ أبا

(١) وقد ضعّف أبو حيان هذَين الوجهين، كما ضعف غيرهما ثم قال: «والذي يتبادر إليه الذهن في الآية أنهم أمروا بأن يذكروا الله ذكراً يماثل ذكر آبائهم أو أشدّ، وقد ساغ لنا حمل الآية على هذا المعنى بتوجيه واضح ذهلوا عنه، وهو أن يكون: أشدّ، منصوباً على الحال، وهو نعت لقوله: ذكراً لو تأخر، فلما تقدّم انتصب على الحال، كقوله: «لمية موحشاً طلل»، وقد اعترض عليه صاحب المغني ونقل قول أبي علي من أنه لا يُجيز الفصل بالحال بين العاطف والمعطوف». البحر المحيط ٢/ ١١٢، والمغني ص٧٠٢.

(٢) في (ق): «أسند».

(٣) المفصل/ ٢٩١.

(٤) النِّحيُ والنَّحي هو الزق، قال الأزهري وكذا الأصمعي: هو الذي يجُعل فيه السمن خاصةً، وقالَ ابْن السّكيت: هِيَ امْرَأَةٌ من تَيْم الله بن ثَعْلَبَة، وكَانَت تبيع السَّمْنَ في الجاهِلِيَّة فأَتَاهَا خَوَّات بن جُبَيْر يبْتَاع مِنها سَمْناً فساومَها فحلّت نِحْياً ثمَّ آخر فلَم يَرْضَ فقال: أريد غير هذا فأمسكي هذا فأمسكته فلما شغل يديها ساوَرَها حتى لم تقدر على دفعه فَقضى حَاجته مِنْهَا، ثمَّ هرب، فصار يضرب المثل بها. تهذيب اللغة ٥/ ١٦٤، وتاج العروس، مادة (نحي)، إصلاح المنطق ١/ ٢٣٠.

(٥) هذه العبارة والتي قبلها جاءت محرفةً في الانتصاف المطبوع. الانتصاف على الكشاف ١/ ٢٤٧.

(٦) الزيادة في سائر النسخ.

الفتح صحح [هذا][(١)] الوجه وألحقه بقولهم: شعر شاعر، وجعلوه[(٢)] للصفة مثلها تأكيداً في ثبوتها والزمخشري يقول: لو قلت: زيداً أكرم أبٍ كان أباً، ولو قلت: أكرم أباً كان ابناً.

قال أحمد: وفيه وجه آخر أخذته من كلام سيبويه لم أره لغيري، قال سيبويه: يقول: هو أشجع الناس رجلاً، وهما خير[(٣)] الناس[(٤)] اثنين، والمجرور هاهنا بمنزلة التنوين.

وانتصبَ رجلاً واثنين كما انتصب الوجه في قولك: هو أحسن الناس وجهاً، ولا يكون إلا نكرةً ـ كما لا يكون ثَمَّ إلا نكرةً ـ والرجل هو الاسم المبتدأ. انتهى كلامه[(٥)].

قال أحمد: تفطَّن لقول سيبويه: والرجل هو الاسم المبتدأ، أراد أنه ليس مثل قولك: هو أشجع الناس غلاماً يجوز أن يكون غلاماً هو الاسم المبتدأ، ويجوز أن يكون غيره، ويكون ذكراً [واقعاً][(٦)] على أشد كما كان الرجل المنصوب واقعاً على أشجع كأنه قال: أو أشد الأذكار ذكراً ومثلها قوله في النساء: ﴿أَوۡ أَشَدَّ خَشۡيَةً﴾[النساء: ٧٧].

قال محمود: قوله تعالى: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوۡمَيۡنِ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ﴾ [البقرة: ٢٠٣] دال على التخيير، وقد يخيّر بين الفاضل والمفضول كما خيّر المسافر بين الفطر والصوم، والصوم أفضل.

---

(١) ليست في الأصل، وإثباتها أولى كما في (ص).
(٢) هكذا في الأصل وفي (ق وع): «جعلوا».
(٣) في الأصل: «شر»، وما أثبتناه من (ق) (ع) خير. وهي كذلك في الكتاب لسيبويه ١/ ٢٠٥.
(٤) في (ق وع): «منه».
(٥) الكتاب ١/ ٢٠٥.
(٦) ليست في الأصل، وإثباتها أولى كما في (ص).

قال أحمد: التخيير بين الفاضل والمفضول يُوجِبُ التساوي ويُنافِي طلبَ أحدِ الأمرَين(١)، وكيف يستقيم اجتماع ما طلب ترجيح وجوده وما ليس كذلك، وإنما الزمخشري أخلَّ في التفسير فلزمه السؤال وهو غير لازم؛ فإن نفي الحرج عن الأمرَين لا يلزم منه التخيير، وغايته اشتراكهما في رفع الحرج؛ لكن أحدهما مطلوب دون الآخر فلا يحتاج إلى الجواب/ لاندفاع السؤال. [٢٤/ب]

قال محمود: إنما جاء العذاب في ظلل من الغمام؛ لأنها الجهة التي يترقب منها الغيث والرحمة فكان أشد.

وقوله تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا ﴾ [البقرة: ٢١٢] زيّنها الشيطان بوسوسته، أو الله بخذلانه.

قال أحمد: ورد في الكتاب العزيز الأمران: ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ [النمل: ٢٤] ﴿زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ [النمل: ٤] إلا أنَّا نعتقد أن إضافته إلى الله حقيقةٌ وإلى الشيطان مجازٌ، والزمخشري يعكس ذلك.

قال محمود: قوله تعالى: ﴿وَيَسْخَرُونَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ فَوْقَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [البقرة: ٢١٢] ذكره ليريك أنه لا يسعد عنده إلا المؤمن المتقي.

قال أحمد: هو من وضع الظاهر موضع المضمر بصيغة أخرى ومثله قوله تعالى: ﴿فَٱعْبُدُوا۟ مَا شِئْتُم مِّن دُونِهِۦ ۗ قُلْ إِنَّ ٱلْخَٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْخُسْرَانُ ٱلْمُبِينُ﴾ [الزمر: ١٥] وفي كلام الزمخشري إشارة إلى مذهبه في وجوب وعيد العصاة(٢)، بقوله: «لا يسعد عنده إلا المؤمن المتقي»، إشارة إلى أن المصرَّ على الكبيرة

---

(١) في (ق، ع، ح): «الطرفَين».

(٢) هو أحد أصول مذهب المعتزلة الذي يُسمَّى بالوعد والوعيد، ومعناه عندهم: أنه يجب على الله تعالى أن يفعل ما وعد به، وما توعد عليه، فيجب عليه إثابة الطائع ومعاقبة العاصي وإلا =

شقيٌّ حتماً كالساخرين من الذين آمنوا، ويتوجَّه الردُّ عليه من كلامه، فإن العمل عندهم والتقوى داخل في حقيقة الإيمان، ومن أخلَّ بذلك عندهم فهو فاسق ليس بمؤمن ولا بكافر، وكلامه يناقضه فإنه قال عقيبه[(١)]: «ليبعث المؤمن على التقوى».

قال محمود: جاء قوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ﴾ ثلاث مرات بغير واو، وبالواو ثلاث مرات، فيحتمل أن يكون الثلاث الأول وقعت متفرقةً، والثلاثة الأخيرة وقعت مجتمعة، فعطفت بالواو.

وأخذ عليه أحمد أنه كان يجب على هذا أن تدخل الواو في اثنين من الثلاثة الأخيرة؛ لأن العطف يكون في الثانية والثالثة منها.

قال محمود: ويحتمل أن يكونوا لما سألوا عن ماذا ينفقون؟ فأجيبوا/ بمصرف [٢٥/أ] النفقة؛ أعادوا سؤالهم بالواو، ماذا ينفقون؟ فأجيبوا بالعفو، ولما كان السؤال الثاني عن مخالطة اليتامى في النفقة، وهو مناسب لما قبله عطف بالواو، ولما كان السؤال الثالث سؤالاً عن اعتزال الحيض كما تعتزل اليتامى فهو مناسب لما قبله؛ إذ كلاهما سؤال عن اجتناب عطف بالواو، ولا كذلك الثلاثة الأول؛ إذ لا تعلق بينها.

قال محمود: في الإيلاء مذهب أبي حنيفة أنه إذا فاء في المدة إما بالقول إن عجز، أو بالوطء إن قدر حنث، ولزمته الكفارة[(٢)].

= وجب الخُلف والكذب في وعده ووعيده ولزم منه فساد التدبير، يقول القاضي عبد الجبار في ذلك: «وأما علوم الوعد والوعيد فهو أن يعلم أن الله وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد به لا محالة ولا يجوز عليه الخُلف والكذب». شرح الأصول الخمسة ١٣٥- ١٣٦.

(١) ما أثبتناه من (ق، ع، ح): وفي الأصل «قال».

(٢) لوجود شرط الحنث، وإن كان قد سقط الإيلاء؛ لأن الفيء عبارة عن الرجوع وقد رجع عما قصد من الإضرار حين جامعها. المبسوط للسرخسي ٧/ ٢٠، وبدائع الصنائع ٣/ ١٧٤.

وإن انقضت المدة وهي أربعة أشهر بانت منه بطلقة بنفس مضيِّها، وعند الشافعي لا يصحُّ الإيلاء إلا في أكثر من أربعة أشهر[١]، ويوقف المولي بعدها، فإما أن يَفِي وإما أن يطلق، فإن أبى طلّق عليه الحاكم[٢].

ومعنى قوله: ﴿فَإِن فَآءُو﴾؛ أي: في المدة، وقرأ عبد الله[٣]: ﴿فإن فاؤوا فيهن[٤] فإن الله﴾.

قال أحمد: هذا على مذهب أبي حنيفة لا تكون الفيئة عنده إلا فيها، وأما بعدها فيقع الطلاق.

قال محمود: والفاء في قوله: ﴿فَإِن فَآءُو﴾ [البقرة: ٢٢٦]، والفيئة تكون في[٥] المدة[٦].

وهو كما تقول: فإن عزموا على الفيئة كما تقول: أنا نزيلكم[٧] هذا الشهر، فإن أحمدتُكُم أقمْتُ عندكم إلى آخره، وإلا لم أقم إلّا ريثما أتحول[٨].

قال أحمد: هذا من تفاريع مذهب أبي حنيفة، والسؤال لازمٌ له[٩]، ويجوز أن

---

(١) الحاوي الكبير ١٠/ ٣٨٠، والمجموع ١٧/ ٣٠٢.
(٢) وهي طلقة واحدة، حتى وإن طلق عليه أكثر من الواحدة. البيان للعمراني ١٠/ ٣١٨.
(٣) وهي قراءة أبّي بن كعب أيضاً، والقراءة شاذَّة ومردودة؛ لأن القرآن لا يَثْبُتُ إلَّا بالتَّواتُر. اللباب في علوم الكتاب٤/ ١٠٧، وفتح القدير للشوكاني ١/ ٢٦٨.
(٤) في (ق): «إليهن».
(٥) في (ق، ع، ح): «قبل مضي المدة» بدلًا من «في».
(٦) وعند الشافعية لا مطالبة بالفيئة إلا بعد أربعة أشهر ودليلهم: أن الله ذكر مدة التربص في الإيلاء ثمّ عقبه بذكر الفيئة بالفاء وهي للتعقيب، فعلم أن محل المطالبة بالفيئة بعد مدة التربص. البيان ١٠/ ٢٠١، والمجموع ١٧/ ٣٠٢.
(٧) وما أثبتناهُ من (ق) وفي باقي النسخ والأصل: «أنزلُكم».
(٨) الكشاف ١/ ٢٧٠.
(٩) لا يظهر وجه السؤال هنا، بسبب الاختصار، وعبارة ابن المنيّر في المطبوع: «هذا جواب عن سؤال موجه على أبي حنيفة رضي الله عنه: لأنه إذا رأى الفيئة في الأشهر الأربعة خاصةً لا فيما =

يجاب عنه على مذهبه بأن التربص هو الانتظار، وذلك يصدق بالشُّروع فيه.

تقول [لمن أجلتَه](١): قد أمهلتُك أربعةَ أشهر، وصبرتُ عليك وتربَّصتُ بك أربعة أشهر، وإنْ لم يمضِ منها إلا دقيقة، فتكون الفاء واقعةً في محلِّها حقيقةً، ولا يحتاج إلى حملها على المجاز.

قال محمود: وإنما قال: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٧]، والعزم لا يُسمَع؛ لأنَّ العازم على / ذلك لا يخلو عن دمدمة وحديث نفس يناجيه ولا [٢٥/ب] يسمع ذلك إلا الله.

قال أحمد: لما قال: «إنَّ الطلاق يقع بمضيِّ المدة»، قيل له: فما الذي يسمع(٢)؟ أجاب بذلك.

وقوله: «العزم يُعلم ولا يسمع»، مذهب أهل السنة: إن كل موجود يجوز أن يسمع كالجواهر(٣) والألوان والمعاني بجملتها، وكذلك سمع موسى ﷺ الكلام القديم(٤)، ولكن المعتاد اختصاص السمع بالأصوات.

وبهذا المعتاد وقع خطاب الله عباده، فإن أراد بقوله: «العزم لا يسمع» الاستحالة، فحذارِ منه، وإن أراد مخالفة العادة فلا بأس به.

= بعدها، والله تعالى عطف الفيئة على تربص أربعة أشهر بالفاء ومقتضاها كما علمت وقوع ما عطفه بعد ما عطفه عليه، فيلزم وقوع الفيئة المعتبرة بعد انقضاء الأشهر الأربعة، وأبو حنيفة يأباه فلذلك أجاب عنه الزمخشري بجوابه المتقدم». الكشاف ١/ ٢٦٩.

(١) ليست في الأصل، وإثباتها أولى كما في (ص).

(٢) في (ق، ع، ح): «يسمع إذاً».

(٣) في (ق، ع): «حتى الجواهر».

(٤) وما ذهب إليه الأشعري هو مذهب الماتريدي ونسبه أبو البركات الألوسي للمحققين، وقال: هو الذي انتهى إليه كلام أئمة الدين. جلاء العينين في محاكمة الأحمدين ١/ ٣٢١.

٤٩ ـ قلتُ: قول أحمد: إن مذهب أهل السنة ما ذكره هو مذهب الشيخ أبي الحسن[١].

وأما مذهب عبد الله بن سعيد[٢] والقلانسي[٣] وغيرهما من أصحابنا، فهو اختصاصُ كلِّ حاسةٍ بما تدركه عادة، و المسموع عندهم القراءةُ دون المقروء، وإن كان الاختيار مذهب الشيخ[٤].

قال محمود: وإنما قال: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ولم يقل: يتربَّصن؛ لأنَّ أنفس النساء طوامح إلى الرجال، فأُمرن بقمعها وغلبتها عن الطماح وإجبارها على التربص. وإنما قال: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٣] ولم يقل الوالد ليُعرف أن الأمهات أوعية ترضع الولد كالظئر[٥] للأب، فعلى الوالد الكسوة والنفقة، وإنما قال: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾ حين نهاها عن

---

(١) ما أثبتناهُ من(ق، ع)، وفي الأصل وباقي النسخ: «أبي الحسين»، والمراد به: «الأشعري».

(٢) أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان، البصري، رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة، وربما وافقهم، أخذ عنه الكلام: داود الظاهري. وكان يلقب: كُلّاباً؛ لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته، وأصحابه هم الكلابية، لحق بعضهم أبا الحسن الأشعري، وكان يرد على الجهمية. سير أعلام النبلاء ١١/ ١٧٤.

(٣) أبو العباس أحمد ابن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي، وعدّه ابن عساكر من جملة العلماء الكبار الأثبات، وقال: هو من معاصري أبي الحسن لا من تلامذته كما قال بذلك الأهوازي. تبيين كذب المفتري ١/ ٣٩٨.

أقول: ومع اشتهاره لم تُعن بترجمته كتب الترجمة؛ فلذلك تاريخ ولادته ووفاته غير معروفين، سوى ما ذكره ابن عساكر من معاصرته لأبي الحسن الأشعري.

(٤) «الأشعري».

(٥) الظئر: مهموز: العاطفة على غير ولدها المرضعة له من الناس والإبل والظئر سواء في الذكر والأنثى من الناس وفي الحديث: ذكر ابنه إبراهيم عليه السلام: فقال إن له ظئراً في الجنة. اهـ. لسان العرب: مادة (ظأر).

المضرة(١)، فأُضِيفَ الولدُ إليها استعطافاً لها عليه، وقوله: ﴿إِذَا سَلَّمْتُم﴾ ليس التسليم شرطاً في الإرضاع، وإنما هو ندب، لأنْ يكونَ الإعطاء للظئر من أطيب ما يكون وأهنئه؛ لتكون راضية النفس عن الولد فتعود بالصَّلاح عليه.

قال محمود: قرأ علي عليه السلام: (والذين يَتوفَّوْنَ) [البقرة: ٢٣٤] بفتح الياء(٢)؛ أي: يتوفون آجالهم ويستوفونها، وما يُحْكى عن أبي الأسود(٣) أنه مشى في جنازة فقال له رجل: من المتوفِّي؟ بكسر الفاء، فقال: الله. فكان ذلك أحد الأسباب الباعثة لعلِّي على أن أمره بوضع / كتاب في النحو، فتناقضه هذه القراءة. [٢٦/أ]

قال أحمد: يحتمل أن يكون السائل ممن يُفهَمُ عنه الفرق(٤) بين الكسر والفتح، فلا تناقض(٥).

---

(١) في (ق، ع، ح): «المضارة».

(٢) قرأ جمهور الناس: «يتوفُّون» بضم الياء، وقرأ علي بن أبي طالب رضي الله عنه: ﴿يَتَوَفَّوْنَ﴾ بفتح الياء، وكذلك روى المفضل عن عاصم بالفتح، وهي قراءة شاذة. تفسير ابن عطية ١/ ٣١٤. وانظر: السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير ١/ ١٥٣.

(٣) أبو الأسود الدؤلي، ويقال: الديلي: العلامة، الفاضل، قاضي البصرة. واسمه: ظالم بن عمرو على الأشهر. ولد: في أيام النبوة، وقال أبو عمرو الداني: قرأ القرآن على عثمان وعلي، قال أحمد العجلي: ثقة، كان أول من تكلم في النحو.
قال يحيى بن معين: مات أبو الأسود في طاعون الجارف، سنة تسع وستين وهذا هو الصحيح وقيل: مات قبيل ذلك وعاش خمساً وثمانين سنة وأخطأ من قال: توفي في خلافة عمر بن عبد العزيز. سير أعلام النبلاء ٥/ ٣٨، ومعجم الأدباء ٤/ ١٤٦٥، ووفيات الأعيان ٢/ ٥٣٥، والثقات للعجلي ١/ ٢٣٨، والطبقات الكبرى ٧/ ٩٩، والأعلام للزركلي ٣/ ٢٣٦.

(٤) في (ق، ع، ح): «إذاً فرق».

(٥) جعل الزمخشري القراءة مسلّمة وتردد في صحة الحكاية، وعند ابن جني: أن الحكاية رواها =

قال محمود: [في قوله]: ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ ذهاب إلى الليالي وتدخل الأيام فيها، ولا يستعملون التذكير ومن البيّن في ذلك: ﴿إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا﴾ [طه: ١٠٣]، ثم قال: ﴿إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا﴾ [طه: ١٠٤].

قال أحمد: ومنه «**من صام رمضان وأتبعه بستٍّ من شوال**»(١)، إلا أنَّ شرطَ الصوم النِّية ومحلُّها الليل، فجعل(٢) له حظاً في الصوم فغلّبه.

قال محمود: الاستدراكُ في قوله: ﴿وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٥] عائد لمحذوف، كأنه قال: عَلِمَ اللهُ أنكم ستذكرونهن، فاذكروهن ولكن.

= أبو عبد الرحمن السلمي عن علي، قال ابن جني: وهذا عندي مستقيم لأنه على حذف المفعول؛ أي: والذين يتوفون أعمارهم أو آجالهم، وحذف المفعول كثير في القرآن وفصيح الكلام». وقد فصلها السكاكي في المفتاح ونسبها لعلي رضي الله عنه، وذكر أن علياً ما فعل ذلك إلا لأنه عرف من السائل أنه ما أورد لفظ المتوفَّى على الوجه الذي يكسوه جزالةً وفخامةً، وهو وجه القراءة المنسوبة إليه ـ أي إلى علي ـ: ﴿والذين يتوفون منكم﴾ بلفظ بناء الفاعل على إرادة معنى: والذين يستوفون مدة أعمارهم. مفتاح العلوم ١/ ٢٢٧. وانظر التحرير والتنوير ٢/ ٤٤٩.

(١) رواه مسلم، كتاب الصيام، باب استحباب صوم ستة أيام من شوال إتباعاً لرمضان (١١٦٤)، وأبو داود، كتاب الصوم، باب في صوم ستة أيام من شوال (٢٤٣٣)، الترمذي، أبواب الصوم، باب ما جاء في صيام ستة أيام من شوال (٧٥٩).

قال الإمام النووي: «قوله ﷺ: «ستاً من شوال» صحيح ولو قال: ستة بالهاء جاز أيضاً قال أهل اللغة يقال: (صمنا خمساً وستاً) وخمسةً وستةً وإنما يلتزمون الهاء في المذكر إذا ذكروه بلفظه صريحاً فيقولون: صمنا ستة أيام ولا يجوز ست أيام فإذا حذفوا الأيام جاز الوجهان، ومما جاء حذف الهاء فيه من المذكر إذا لم يُذكر بلفظه قوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[البقرة: ٢٣٤].أي عشرة أيام». شرح النووي على مسلم ٨/ ٥٦.

(٢) في الأصل: «فعجل»، وهو خطأ، والصواب هو ما أثبتناه من سائر النسخ.

قال أحمد: قوَّى الإضمارَ أنَّ المعتادَ بعد هذه الصِّيغة الإباحةُ، كقوله: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧].

[**قال أحمد**][1]: وفي هذه الآية سرٌّ [في الحذف][2]: وهو أنه لم يبح الذكر مطلقاً بل على وجه مخصوص فسكت عن إطلاق الإباحة؛ لئلّا يتذرَّعوا إلى الوقوع في المحذور، فصدّرها بالنهي وجاء بالإباحة مستثناةً بقوله: ﴿إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [البقرة: ٢٣٥]؛ تنبيهاً على ضيق المحل[3] وعسره بخلاف الإباحة المباشرة[4] في قوله: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإنه جاء النهي عن أن يباشر المعتكِفُ في المسجد تبعاً في ذكر الإباحة؛ لأن المنع عنها ليس لأجلِ الصَّوم، بل لما صاحبه من الاعتكاف.

قال محمود: مذهبُ الشافعيِّ أنَّ الذي بيده عقدة النكاح: الولي. وقال أبو حنيفة: هو الزوج، وعفوه أن يسوق إليها [المهر][5] كاملًا[6]، والأول أظهر.

قال أحمد: هذا الذي عزاه إلى الشافعيِّ ليس بصحيح، بل مذهبه مذهب أبي حنيفة، وإنما المنسوب إلى الشافعيِّ هو مذهب مالك.

---

(١) ما أثبتناه في (ع، ق، ح) وفي الأصل: «قلت»، وهو خطأ.
(٢) ما أثبتناه في (ع، ق، ح).
(٣) في الأصل المحال وما أثبتناه من (ق، ع، ح).
(٤) في (ق، ع، ح): «بخلاف المباشرة».
(٥) ليست في الأصل، وهي في (ص).
(٦) لأن الذي بيده عقدة النكاح عندهم من يتصرف بعقد النكاح، وهو الزوج دون الولي. المبسوط للسرخسي ٦/ ٦٣.

٥٠ ـ قلتُ: عند الشافعيِّ فيه قولان[١]: والزمخشري نقل أحد قوليه، وإن كان الصحيح عند الشافعي أنه الزوج.

ثم شرع أحمد/ في نصرة مذهب مالك[٢] أنه الولي بوجوه ستة:

أحدها: أنَّ الذي بيده عقدة النكاح ثابتة مستمرة هو الولي، أما الزوج فليس له ذلك حالة العقد المتقدم بعد[٣] الطلاق وليس من عقدة النكاح في شيء، وحمله على ما بعد الطلاق بتأويل تعسف.

الثاني: أنَّ الخطاب في الأول للزوجات[٤] لقوله: ﴿إِلَّآ أَن يَعۡفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، وفيهن من لا يصح عفوها كالأمة الصغيرة، فلولا استتمامُ[٥] التقسيم بذكر عفو السيد عن الأمة، وعفو الولي عن ابنته البكر، لخرجنا عن ظاهر عموم الأول.

فقد صار الآن معناه إلّا أن يعفون إن كُنَّ أهلاً للعفو أو ليعفو وليُّهن إن لم يكنَّ أهلاً للعفو.

الثالث: أن الآية على هذا التقدير تناسبتْ[٦] أقسامُها، فيكون الخطاب للزوجات ثم للأولياء ثم للأزواج بقوله: ﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلۡفَضۡلَ بَيۡنَكُمۡ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

الرابع: أنَّ العفو المضاف إلى من بيده عقدة النكاح، هو الإسقاطُ لغةً، وهو المراد[٧]

---

(١) في القول القديم: الولي وفي الجديد: الزوج. المجموع ١٦/ ٣٦٤.
(٢) الذخيرة للقرافي ٤/ ٣٧١، والتاج والإكليل ٥/ ٢٢٥.
(٣) في (ق، ح): «بل هو بعد»، وفي (ع): «بل بعد».
(٤) ما أثبتناهُ في (ق، ع، ح): وهو الصواب، وفي الأصل: «للأزواج».
(٥) في الأصل: «استفهام» وما أثبتناه في سائر النسخ.
(٦) في الأصل: «يناسب» وفي (ق، ع، ح): «تتناسب» وفي (ص): «تناسبت»، وهو ما أثبتناه.
(٧) في (ق، ع): «كما هو»، وفي «ع، ح» ساقطة كلمة «المراد».

في الأول اتفاقاً، ولو كان المراد به الزوج، لتعيَّنَ حملُ العفو على الإعطاء، وهذا يطابقه من الأسماء التفضُّلُ[(١)] لا العفو.

وقد ذُكر التفضيلُ في قوله: ﴿وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾، ولا يقال: لعلَّ الزوج عجَّل المهرَ كلَّه، ثم طلّق فله استرجاع النصف فيسقطه، لأنَّا نقول: فيه تقدير، والأصل خلافه.

الخامس: أنَّ صدر الآية خطابٌ للأزواج بقوله: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾ إلى قوله: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾، ولو كان المراد الزوج لقال: إلا أنْ يعفون أو يعفو، وكان قوله: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ التفاتاً من الخطاب إلى الغيبة.

السادس: أنَّ قوله: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ وما عطف عليه استثناء من قوله: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ تقديره: فنصفُ ما فرضتُم واجبٌ، [إلا أن يعفو الزوجات فليس بواجب، أما إذا حمل على الزوج صار الكلام، فنصفُ ما فرضتُمْ واجبٌ عليكم][(٢)]، إلا أن تكملوا المهر لهنّ، ووجوب النصف حينئذٍ باقٍ؛ لدخوله في الكلِّ، ولا يجري الاستثناء على حقيقته.

ولا يقال: فنصف ما فرضتُمْ واجبٌ، يتضمن أن النصف ساقط إلى أن يعفو الزوج:/ فلا يسقط، وفيه من الكلفة ما يسقط مؤنة ردِّه. [٢٧/أ]

٥١ ـ قلتُ: المروي عن علي وابن عباس[(٣)] عالِمَيْ الصحابة أنه الزوج، ولا

---

(١) في الأصل: «التفضيل»، وما أثبتناه في (ق، ح)، وفي (ع): «الفضل».

(٢) هذه الزيادة من: «ح، ق، ع».

(٣) قول الأكثرين أن مذهب ابن عباس: هو الولي، كما في المجموع ١٦/ ٣٦٧، والبيان للعمراني ٩/ ٤٣٩، والحاوي الكبير ٩/ ٥١٤.

يعرف مخالف لهما من الصحابة، إنما المخالف الزهري[(١)]، ومجاهد[(٢)]، والحسن[(٣)]، ثم هو جارٍ على القواعد، فإنَّ الولي لا يجوز له أن يعفو عن مال يتيمة بوجه من الوجوه[(٤)]، وحمل الكلام المحتمل على موافقة القواعد الشرعية أولى.

والجواب عن **الأول**: أن الزوج أحق بالعقدة؛ لأنه مشارك في الأولى لا يتمُّ إلا به، ومستقل[(٥)] فيما بعد الطلاق فكان أرجح.

---

(١) الزُّهْرِيُّ: واسمُهُ مُحَمَّدُ بنُ مُسلم، مدني تابعي ثقة، وكان من أحفظ أهل زمانه، وأحسنهم سياقا لمتون الأخبار وكان فقيهاً فاضلاً، قال ابن الجزري: مات بشَغْب، آخر حدّ الحجاز وأول حد فلسطين. ليلة الثلاثاء لسبع عشرة خلت من شهر رمضان سنة أربع وعشرين ومئة في ناحية الشام. الطبقات الكبرى ١/ ١٥٧، والثقات للعجلي ١/ ٤١٢، والثقات لابن حبان ٥/ ٣٤٩، والأعلام للزركلي ٧/ ٩٧.
في الأصل و(ص): الزبيري، وما أثبتناهُ في (ق، ع، ح) وهو الصواب.

(٢) مجاهد بن جبر أبو الحجاج المكي الأسود: الإمام، شيخ القراء والمفسرين، مكي، تابعي، وقال أبو نعيم: مات مجاهد وهو ساجد، سنة ثنتين ومئة، وقيل: مات سنة ثلاث ومئة، وقال ابن المديني، وغيره: سنة أربع ومئة، وجاء عن ابن المديني: سنة ثمان ومئة، وروى: محمد بن عمر الواقدي، عن ابن جريج، قال: بلغ مجاهد ثلاثاً وثمانين سنة. سير أعلام النبلاء ٤/ ٤٥٦، والثقات للعجلي ١/ ٤٢٠، والتاريخ الكبير ٧/ ٤١١، والأعلام للزركلي ٥/ ٢٧٨.
ـ قول مجاهد هو الزوج. البيان للعمراني ٩/ ٤٣٩.

(٣) الحسن بن أبي الحسن البصري، واسم أبي الحسن يسار، مولى الأنصار، كان من سادات التابعين وكبرائهم، وجمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة، ولد الحسن لسنتين بقيتا من خلافة عمر رضي الله عنه، ومات بالبصرة سنة عشر ومئة وهو ابن ثمانين سنةً. طبقات الفقهاء١/ ٨٧، ووفيات الأعيان ٢/ ٦٩، وسير أعلام النبلاء٤/ ٥٦٣، والأعلام للزركلي ٢/ ٢٢٦.
وكذلك طاووس وربيعة وابن المسيب والشعبي وابن سيرين ومالك وأحمد ومن الصحابة جبير بن مطعم. البيان للعمراني ٩/ ٤٣٩، والمغني لابن قدامة ٧/ ٢٥٣.

(٤) وهو مذهب أحمد، والشافعي في الجديد، وفي القديم يصح العفو بخمسة شروط: أن يكون الولي أباً أو جداً، وأن تكون المنكوحة صغيرةً أو مجنونةً أو سفيهةً، وأن تكون بكراً، وأن يكون ذلك بعد الطلاق، وأن يكون ذلك قبل الدخول. البيان للعمراني ٩/ ٤٣٩، والمجموع ١٦/ ٣٦٥.

(٥) في (ع): «مستقل في الثانية».

وعن **الثاني**: أنَّ استتمام القسمة حاصلٌ بما ذكرناه، ومعناه أن المهرَ كان واجباً عليه بجملته، فإن طلقها قبل الدخول صار الواجب النصف، إلّا أن يعفون فيسقط الكل، أو يعفو الزوج فيجب الكلُّ فيكون وافياً بجميع أنواع الحكم، وعلى ما ذكروه تسقط هذه الصورة من الأقسام.

وعن **الثالث**: أنَّ قوله: «إن المراد من عفو الزوجات الإسقاط اتفاقاً» ممنوع، فإنه جاز أن يُكنَّ قد قَبَضْنَ المهر بكماله قبل الطلاق.

وعن **الرابع**: أنه لازم له على ما سيأتي.

وعن **الخامس**: أنَّ الالتفات نوع من أنواع البديع، فكيف يكون رداً على قائله؟

وعن **السادس**: ما سبق في الثاني.

ثم تأمل كلام أحمد فعليه مؤاخذات:

منها: قوله: «الخطاب في الأول للزوجات، وكرَّر هذا، ولم يقع الخطاب لهن قط، وإنما وقع للأزواج»، ثم نقض ذلك بقوله في الخامس: «الخطاب في الأول للأزواج».

ومنها: اعتقادُ تخصيص قوله: ﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلۡفَضۡلَ بَيۡنَكُمۡ﴾ [البقرة: ٢٣٧] بالأزواج، وليس كذلك، بل يشمل الزوجات تغليباً للمذكر[1] كما في الضمير الذي في الآية التي تليها، وهي قوله: ﴿حَٰفِظُواْ﴾ و﴿وَقُومُواْ﴾ [البقرة: ٢٣٨] وغيرهما، وحينئذٍ يكون النهي عن نسيان الفضل عامّاً، والمعنى تاماً، وعلى ما ذكره يكون النهي واقعاً من جانب واحد.

---

(١) وهذا باب واسع كتغليب الأب على الأم في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيۡهِ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [يوسف: ١٠٠]، وتغليب من التي للعاقل على غير العاقل كقوله تعالى: ﴿فَمِنۡهُم مَّن يَمۡشِي عَلَىٰ بَطۡنِهِۦ وَمِنۡهُم مَّن يَمۡشِي عَلَىٰ رِجۡلَيۡنِ وَمِنۡهُم مَّن يَمۡشِي عَلَىٰٓ أَرۡبَعٖ﴾ [النور: ٤٥].

ومنها: تقديره: فنصفُ ما فرضتُم واجِبٌ، / وبنى عليه ما أراد وذلك لا يتعيّـن وجاز أن يكون: فنصف ما فرضتم ساقط، ويتضمَّنُ ذلك وجوب الباقي بالاستصحاب بخلاف ما إذا قدر: فنصف ما فرضتم واجب إذ لا يتضمَّن[1] السقوط إلا من المفهوم الذي أنكره أحمد هاهنا عند إيراده سؤالاً على السادس، فيقال له: فقوله: فنصف ما فرضتُمْ لا يغيِّـرُ الحكم؛ لأنَّ النصف كان واجباً قبل الطلاق فلا بدَّ أنْ يقدر معنى الاقتصار عليه فيقع فيما أنكره، والله أعلم.

قال محمود: الواو في قوله: ﴿وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ﴾ [البقرة: ٢٤٧] واو حال، والواو في قوله: ﴿وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ﴾، عاطفة جملة على جملة تجعلهمـا جملةً واحدةً وحالاً واحدة.

قال أحمد: وهذا من السهل الممتنع.

٥٢ ـ قلتُ: لا أدري ما وعّر هذا السهل.

قال محمود: ﴿ٱلتَّابُوتُ﴾: فعلوت، ولا يكون فاعولاً؛ لقلة سلس وقلق.

قال أحمد: لأن العرب تستثقل ما كان فاؤه ولامه حرفاً واحداً.

قال محمود: قوله: ﴿إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ﴾ [البقرة: ٢٤٩]، يعود إلى قوله: ﴿فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي﴾[البقرة: ٢٤٩]، وقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ﴾ جملة معترضة.

قال أحمد: فيه دليل على أن الاستثناء إذا تعقب جملاً لا يتعين عوده إلى الأخيرة، واحتجَّ من قال به بامتناع الفصل بين المستثنى وما استُثني منه، ولا حجة فيه؛ لأن

---

(١) هكذا في الأصل و(ص)، وفي (ق، ع، ح): «نستفيد».

الفاصل ليس أجنبياً، واحتجَّ القاضي[١] عليه[٢] بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ﴾ [النساء: ٨٣] إلى قوله: ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ على ما سيأتي شرحه إن شاء الله تعالى/ . [٢٨/أ]

(١) في (ق، ع، ح) زيادة: (القاضي أبو بكر)، وهو القاضي أبو بكر الباقلاني البصري المتكلم المشهور.

(٢) القاضي يقول: «إرجاع الاستثناء حسب ما يدلّ عليه الدليل وكان يردُّ في الآية ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ على من طعن في القرآن إذا رجع الاستثناء إلى أقرب مذكور، وأن ذلك لا يتعيّن كما أشار إليه ابن بنت العراقي بعد في تعليقه على أحمد، قال القاضي: وقد طعنوا أيضاً في القرآن بقوله سبحانه: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨٣]، قالوا: وهذا نقضٌ ظاهرٌ، وإبطالٌ للمعنى المقصودِ بالكلام؛ لأنه استثنى بقوله: ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ بعضَ من أخبر بفضله عليه وعصمته له التي لأجلها نَجا من سلِمَ من اتباع الشيطان.

وإذا جُعِل فضلُه عليهم هو المانعَ لهم من اتباع الشيطان، فكيف يتبَعه قليلٌ ممن تفضل عليه ورحِمَه، وإن جاز أن يتّبع بعضُ مَن عليه فضْلُه ورحمتُه للشيطان، فلِمَ لا يجوز اتباع جميع من تفضل عليه ورحمه الشيطان، وهذا هو الإحالةُ والإفسادُ لمعنى الكلام، وإثباتُ التفضل والامتنان، فيقال: الاستثناء في هذا الموضع بقوله: ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ لم يرجع إلى أقرب المذكور إليه في الآية، إنما رجعَ إلى المذكور المتقدم قَبلَ الذي يليه؛ لأن الله سبحانه قال: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، ثم عقبه بقوله: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ فقولُه: ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ إما أن يكون استُثنيَ من قوله: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ إلا قليلاً لا يستنبطون ولا يعلمون لتركهم الاستنباط، أو لمقاربة معنى استنباطهم من إفسادٍ له باستثقال الحق، أو تخليطٍ فيه بتقديم أو تأخير وطلب الغلَبة، وما جرى مجرى ذلك، فكأنّه قال: لعَلِمه الذين يستنبطونَه منهم إلّا قليلاً لا يستنبطون فلا يعلمون، أو إلا قليلاً يستنبطون استنباطاً فاسداً فلا يعلمون، أو أن يكون استُثنيَ من قوله: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ﴾ إلا قليلاً منهم إذا جاءهم ذلك لا يدفعونه، فيردُّ الاستثناء فيه إلى المذكور المتقدم، والاستثناءُ في الكلام ربما رجعَ إلى أقرب المذكور وهو الذي يليه، وربّما رجعَ إلى جميع الجملة المقدَّم ذكرُها، وربّما رجع إلى أبعد المذكور منها إذا وَسِعَه، وإنَّما يجب إيقافُه على حكم الدليل لموضع الاحتمال لردّه إلى كل شيءٍ من ذلك». الانتصار للقرآن ٢/ ٧١٤.

٥٣ ـ قلتُ: وَهِمَ من وجهين: **أحدهما**: أن الاستثناء إما أن يعود إلى الأخير أو إلى الجميع[(١)]، واختصاصه بالأولى لم يقل به أحد، فلا حجة في الآية لقيام دليل من خارج دلَّ على إرادة الأولى[(٢)].

الثاني: أن الكلام في عود الاستثناء إلى الجملة الأخيرة أو إلى الكل حيث لم يقترِنْ به ما يدلُّ على خلافه، وهاهنا ليس كذلك، والآية التي احتج بها القاضي لا حجة فيها على ما سيأتي شرحه إن شاء الله تعالى.

قال محمود: [في قوله]: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، البعض المفضل: محمد ﷺ حيث أُوتي من الآيات ما يزيد على ثلاثة آلاف آية[(٣)]، ولو لم يكن إلا القرآن وحده، لكفى به فضلًا منيفاً على ما أُوتي سائر الأنبياء، وفي هذا الإبهام من تفخيم فضله وإعلاء قدره، ومن الشهادة على أنه العلَم الذي لا يَشْتبِهُ والمتميِّز الذي لا يلتبِسُ مالا يخفى، وسُئل الحطيئة[(٤)]: مَنْ أشعرُ

---

(١) في (ق، ع، ح) العبارة هي: «إنما يعود إلى الأخيرة أو إلى الجملة».

(٢) لأن الاستثناء من الثانية يفسد المعنى، قال ابن هشام: قوله تعالى: ﴿فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ﴾ [البقرة: ٢٤٩] فإن المتبادر تعلق الاستثناء بالجملة الثانية وذلك فاسد؛ لاقتضائه أن من اغترف غرفة بيده ليس منه وليس كذلك بل ذلك مباح لهم وإنما هو مستثنى من الأولى، ووهم أبو البقاء تجويزه كونه مستثنى من الثانية، وإنما سهل الفصل بالجملة الثانية؛ لأنها مفهومة من الأولى المفصولة؛ لأنه إذا ذكر أن الشارب ليس منه اقتضى مفهومه أن (من لم يطعمه) منه فكان الفصل به كلا فصل. التبيان ١/ ١٠٤، ومغني اللبيب ص٦٩٠.

(٣) في الكشاف: إلى ألف آية أو أكثر. انظر: الكشاف ١/ ٢٩٧.

(٤) الحطيئة هو جرول بن أوس بن مالك العبسّي، أبو مُلَيْكَة: شاعر مخضرم، أدرك الجاهلية والإسلام. كان هجاءً عنيفاً، لم يكد يسلم من لسانه أحد، وهجا أمه وأباه ونفسه. سير أعلام النبلاء ٢/ ١٨٦، والأعلام للزركلي ٢/ ١١٨.

الناس؟ فذكر زهيراً والنابغة(١)، ثم قال: ولو شئت لسمّيتُ الثالث، يعني نفسه(٢). ولو قال: ولو شئت لسميّت نفسي لم يكن من الفخامة بهذه المثابة، واستحسنه أحمد.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [البقرة: ٢٥٣] كرر للتأكيد.

قال أحمد: ووراءَ التأكيد سرٌّ أخص منه، وهو أنه متى طال الكلام أُعيد الأول تطريةً له وتجديداً لعهده، ومنه: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ﴾ [النحل: ١٠٦] ثم قال: ﴿مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا﴾ ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ﴾ ثم قال: ﴿لَوْ تَزَيَّلُوا۟﴾ [الفتح: ٢٥].

٥٤ ـ قلتُ: ومن الأمثلة: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟﴾ [آل عمران: ١٨٨] ثم قال: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّهُم﴾، وقوله: ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ﴾ [المؤمنون: ٣٥]، ثم قال: ﴿أَنَّكُم مُّخْرَجُونَ﴾، والمثالان اللذان ذكرهما أحمد ليسا بمطابقين؛ لأنَّ الـمُعاد فيهما أخص من الأول؛ فتأمله.

قال أحمد: وإنما أعرض الزمخشري عن الكلام في تأويل المشيئة المكررة لاعتياصه(٣) عليه، وهما دليل على فساد مذهبه.

---

(١) النَّابغَة الذُّبْياني هو زياد بن معاوية بن ضباب الذبيانّي الغطفانّي المضري، أبو أمامة: شاعر جاهلي، من الطبقة الأولى من أهل الحجاز. كانت تُضرب له قبة من جلد أحمر بسوق عكاظ فتقصده الشعراء فتعرض عليه أشعارها، وعاش عمراً طويلاً. الأعلام للزركلي ٣/ ٥٥.

(٢) قال ابن عبد ربه في العقد الفريد: سئل الحطيئة: من أشعر الناس؟ قال الذي يقول:

ومن يجعل المعروف من دون عرضه ... يفره ومن لا يتّق الشّتم يشتم

يعني زهيراً. قال: ثم من؟ قال: الذي يقول:

من يسأل الناس يحرموه ... وسائل الله لا يخيب

يعني عبيداً. قال: ثم من؟ قال: أنا. العقد الفريد: ١/ ٢٣٩، وانظر: الأغاني ٢/ ١٩٣.

(٣) في الأصل: «لاعتياضه»، وفي (ق): «لاعتياده»، وما أثبتناه هو من (ص) وهو أقرب لمعنى =

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥٤]؛ إن أردتم أن يحط عنكم ما في ذمتكم من الواجبات لم تجدوا شفيعاً يشفع في ذلك؛ لأن الشفاعة ثَمَّ في زيادة الفضل لا غير.

قال أحمد: أما القدرية فقد وطَّنوا نفوسهم على حرمان الشفاعة فهم أجدر أن يُحرَموها، وإنكارهم لها مفرّع على قاعدة وجوب جزاء المطيع والعاصي إيجاباً عقلياً/، [٢٨/ب] فهي جهالة نَشأت عن مثلها، وقد تقدم أن أوقات القيامة يُطلق عليها أيام ينتفي في بعضها التساؤل، والشفاعة وتثبت في بعضها كما قال: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠١]، ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ﴾ [الصافات: ٢٧]، ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾ [الرحمن: ٣٩]، ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾ [الصافات: ٢٤].

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] يحتمل وجوهاً:

أحدها: أنَّ كرسيّه لم يضِقْ عن السماوات والأرض لسعته، وهو تصوير لعظمته، وتخييل لملكه ولا كرسيّ ولا قاعد كقوله: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الزمر: ٦٧] من غير تصوّر قبضةٍ وطيٍّ ويمين تخييلٌ لعظمةِ شأنِه بتمثيل حسيٍّ لقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧].

= السياق، وفي المطبوع: «لاغتناصها»، وهو تحريف، جاء في تاج العروس باب (عوص): اعتاص الأمر عليه: اشتد والتوى، فهو معتاص. قيل: اعتاص الأمر إذا التاث عليه فلم يهتد للصواب فيه، أقول: ومع هذا في اختصاره لكلام أحمد غموض وعبارة أحمد في الأصل المطبوع: «أو أريد بيان أن مشيئة الله تعالى كما نفذت في هذا الأمر الخاص وهو اقتتال هؤلاء، فهي نافذة في كل فعل واقع، وهو المعنى المعبر عنه في قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ طرأ ذكر تعلق المشيئة بالاقتتال لتلوه عموم تعلق المشيئة لتناسب الكلام وتعرف كل بشكله. فهذا سر ينشرح لبيانه الصدر ويرتاح السر، والله الموفق. وأي قدم يثبت للاعتزال قبالة هذا؟ لأنه الدائرة القاطعة لدابره، الكافلة بالرد على منتحله وناصره، ولذلك جوزها الزمخشري لاغتناصها على تأويله، واعتصامها بالنصوصية من حيله ونحيله». اهـ. الكشاف ١/ ٢٩٨.

الثاني: أنَّ كرسيَّه علمُه، تسميةً بمكانه الذي هو كرسيّ العالِم.

الثالث: ملكه، تسمية بمكان الملك.

الرابع: ما رُوِيَ: «أنه خلق كرسياً بين يدي العرش، هو بالنسبة إليه أصغر شيء»[(١)]، وعن الحسن: الكرسي: العرش[(٢)].

قال أحمد: قوله: «في الأرض تخييل للعظمة»[(٣)] سوء أدب في الإطلاق[(٤)]؛ إذ هو مستعمل في الأباطيل، وله أمثال سيأتي التنبيه عليها إن شاء الله تعالى.

قال محمود: ولم يعطف الجمل في آية الكرسي بالواو لأنها للبيان[(٥)]، والبيان متَّحِدٌ بالمبيّن، فدخول الواو بينهما كالدخول بين العصا ولحائها[(٦)]، فالجملة الأولى: بيانٌ لقيامه بتدبير الخلق وكونه مهيمناً عليه غير ساهٍ.

---

(١) رواه البيهقي في الأسماء والصفات موقوفاً على ابن عباس وابن مسعود وعن ناس من أصحاب رسول الله ﷺ بلفظ: «فإن السماوات والأرض في جوف الكرسي والكرسي بين يدي العرش» برقم: (٨٥٧/ ٢/ ٢٩٦).

(٢) رواه ابن جرير عن الضحاك قال: كان الحسن يقول: الكرسي هو العرش، وقال ابن عطية: والذي تقتضيه الأحاديث أن الكرسي مخلوق عظيم بين يدي العرش والعرش أعظم منه. الدر المنثور ٢/ ١٨، وتفسير ابن عطية ٢/ ٦١٣.

(٣) هكذا في الأصل: «في الأرض تخييل للعظمة»، وفي (ق، ع) «قوله في الأول»، وفي (ح): «قوله في الآية تخييل للعظمة».

(٤) تتبع ابن المنيّر الزمخشري في لفظ التخييل في جميع المواضع، وقال: هذا مما لا يليق إطلاقه على الله تعالى.

أقول: إن كان كذلك فنعم، ولكن المقصود هنا أن معنى التخييل ما أشار إليه ابن عرفة ـ وقد استحسن كلام الزمخشري قبل ذلك جملة ـ حيث قال: والتخييل: أن يعبر عن الشيء بلازمه كقوله تعالى: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾. تفسير ابن عرفة ٢/ ٧٢٨.

(٥) في (ق، ع): «في حكم البيان».

(٦) «لا مدخل بين العصا ولحائها» واللحاء: القشر، وهو مثلٌ يقال إشارةً إلى غاية القرب بينهما.

والثانية: لبيان كونه مالكاً لتدبيره. **والثالثة**: لكبرياء شأنه. **والرابعة**: لإحاطته بأحوال الخلق. **والخامسة**: لسعة علمه وتعلقه بالمعلومات كلها، وفضّلت بها فضّلت به سورة الإخلاص من اشتمالها على التوحيد.

قال أحمد: كان جدي يقول: اشتملت آية الكرسي على سبعة عشر اسماً من أسماء الله تعالى ظاهراً في بعضها ومستكناً في بعضها، والسابع عشر خفي وهي: الله، [هو][(١)]، الحي، القيوم، ضمير تأخذه، ضمير له، ضمير عنده/ ، ضمير بإذنه، ضمير [٢٩/أ]
يعلم، ضمير علمه، ضمير شيئاً، ضمير كرسيّه، ضمير يؤوده، وهو، العلي، العظيم، والسابع عشر الضمير الذي اشتمل عليه المصدَّرُ في قوله: حفظهما، فإنه مضاف إلى المفعول، وتقديره: أن يحفظهما هو.

وكان الشيخ أبو عبد الله بن أبي الفضل المرسي[(٢)] قد رام الزيادة لما أخبرته به عن الجد؟ فقال: يمكن أن يُعدَّ ما في الآية من الأسماء المشتقة كل واحد باثنين لتحمّله ضميراً ضرورة كونه مشتقاً، فهي باعتبار ظهورها اسمٌ وتحمّلت ضميراً آخر فعدّها أحداً وعشرين، فقلت له: الاسم المشتق لا يتحمّل الضمير بعد صيرورته علماً على الأصحّ، وهذه أسماء الله، ثم لو سلّمنا تحمّلها الضمير، فالمشتق إنما يقع على موصوفه باعتبار تحمُّله الضمير، فإذا قلت: زيد كريم، فإنما يقع على زيد لتحمُّله ضميره، ولو

---

(١) ليست في الأصل، وهي في (ق، ص).

(٢) المُرْسي، محمد بن عبد الله بن محمد بن أبي الفضل السلمي المرسي، أبو عبد الله، شرف الدين: عالم بالأدب والتفسير والحديث. ضرير. أصله من مرسية. ومولده بها. تنقل في الأندلس، وزار خراسان وبغداد، وأقام مدةً في حلب ودمشق، وحج وعاد إلى دمشق. وسكن المدينة، ثم انتقل إلى مصر (سنة ٦٢٤ هـ) وتُوفي متوجهاً إلى دمشق بين العريش والزعقة. من كتبه (التفسير الكبير) يزيد على عشرين جزءاً، سماه (ريّ الظمآن) والتفسير الأوسط، والتفسير الصغير، والكافي، والإملاء على المفصل انتقد فيه نحو سبعين خطأً. الأعلام للزركلي ٦/ ٢٣٣، والوافي بالوفيات ٣/ ٢٨٢.

جردته عنه لوقع على كل موصوف بالكرم من الناس، فلا يختصُّ بزيد إلّا بالضمير، فلا يجعل له حكم الانفراد عن الضمير مع الحكم برجوعه إلى معين ألبتة، فرضي الشيخ عن هذا البحث وصوّبه.

قال محمود: قوله: ﴿أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ﴾ [البقرة: ٢٥٨] يتعلق بـ(حاجَّ)، إما لأن (آتاه الملك) كان سببَ بطَرِهِ وحِجاجِهِ في الله، وإما لأنه وضعَ الكفرَ مكانَ شُكرِ النعمة، كما تقول: عاداني فلان لأني أحسنت إليه.

قال أحمد: الوجهان متقاربان معنًى[١]، إلا أن المصدر في الأول مفعول من أجله، وفي الثاني ظرف زمان[٢]، وقد جاءت المصادر ظروفاً كخفوق النجم مقدم الحاج، وإنما وقت المحاجة بهذا الظرف لاشتماله على إيتاء الملك الحامل له على البطر، أو الذي وضع فيه كفر النِّعمة مكان شكرها، وهما الوجهان السابقان، والفرق بين الوجهين صناعي لا معنوي.

قال محمود: إيتاء الله الكافر الملك إنما آتاه ما غلب به وتسلَّط، أما التسليط والغلبة/ فلا، أو يكون امتحاناً من الله لعباده[٣]. [٢٩/ب]

---

(١) في نقل هذه العبارة نقص والاختصار فيه خلل، فعبارته الموجودة هنا تشمل الوجه الأول فقط، أما الوجه الثاني فقول الزمخشري: «حاج وقت أن آتاه الله الملك»، وبهذا تتوضح عبارة أحمد «الوجهان متقاربان». الكشاف ١/ ٣٠٥.

(٢) وفي هذا الوجه الثاني أناب محمود (أنْ) عن الزمان فحملها على (ما) المصدرية الزمانية، وتابع في هذا ابن جني، وقد اعترض عليه ابن هشام حيث قال: ولا تشارك (ما) في النيابة عن الزمان (أنْ) خلافاً لابن جني، وحمل عليه قوله:

وتالله ما إن شهلة أم واحد ... بأوجد مني أن يُهان صغيرها

وتبعه الزمخشري وحمل عليه قوله تعالى: ﴿أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، ﴿إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ [النساء: ٩٢]، ﴿أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ ٱللَّهُ﴾[غافر: ٢٨] ومعنى التعليل في البيت والآيات ممكن وهو متفق عليه فلا معدل عنه. مغني اللبيب ص٤٠١.

(٣) الكشاف ١/ ٣٠٥.

قال أحمد: وهو بناء على قاعدتهم في وجوب رعاية المصالح، وفي لفظ الزمخشري: لِمَ آتاه الله الملك؟ وهو مضادٌّ لقوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

قال محمود: قوله: ﴿أَنَا۠ أُحْيِۦ وَأُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨]؛ أي أنا أعفو وأقتل، وكان الاعتراض متوجِّهاً عليه لكن انتقل إبراهيم ﷺ إلى مالا يقدر فيه على مثل ذلك، وفيه دليلٌ على جواز الانتقال من حجة إلى أخرى.

قال أحمد: وقيل ليس ذلك انتقالاً عن الحجة بل عن المثال خاصّةً؛ لأنه استدل على الإلهيّة بالقدرة على ما لا تجوز قدرة الحادث عليـه، وله أمثلة: منها الإحيـاء والإماتة، ومنها الإتيان بالشمس من المغرب، ومتى تقررت قاعدة وانتقل من بعض أمثلتها فليس بانتقال عند أهل الجدل.

قال محمود: [في قوله]: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى﴾[البقرة: ٢٥٩] معناه: أو رأيت كالذي، فحُذف[1] لدلالة ﴿أَلَمْ تَـرَ﴾ [البقرة: ٢٥٨] عليه، ويجوز أن يحمل على لفظه كأنه قال: أرأيت كالذي حاجّ، أو كالذي مرّ.

قال أحمد: ومثل هذا الحذف منه فعل الرؤية كثيراً، قال[2]: [من الكامل]

---

(١) في (ق): «يحذف منه»، وفي (ع): «حذف منه».

(٢) القائل أوس بن حجر والبيت في ديوانه من السريع، وقد روى صدره هكذا:

حتى إذا الكلّاب قال لها

وكذلك هو في مواضع من الكشاف وفي المفصل للزمخشري، وقد نسبه في الكشاف للنمر بن تولب، وفي المفصل لأوس وهو الأرجح.

ومعنى البيت: أي قال لها: لم أنظر كاليوم مطلوباً، والضمير لكلبة الصيد. والكلّاب: معلم الكِلَاب أو الصياد بها؛ أي: ليس المطلوب والطلب في هذا اليوم مثلهما في غيره بل أعظم، ولعل المراد بالطلب الطالب، ثم يحتمل أن هذا مقول القول، ويحتمل أنه جواب إذا، ومقول القول محذوف، إشارةً إلى سرعتها: أي قال لها: اذهبي مثلاً. ديوان أوس ١/ ٤، وشرح شواهد الكشاف ٢/ ٢٨٨، والمفصل في صنعة الإعراب ١/ ٥٩.

قال لها كلّابها[1] أسرعي   كاليوم مطلوبـاً ولا طلبا

يريد: لم أر كاليوم، والوجه الأول أظهر.

قال محمود: والمارُّ كان كافراً لانتظامه مع نمرُوذ[2] في سلك، وقيل: هو مؤمن وهو عُزَير.

قال أحمد: استدلالُهُ على أن المارّ كان كافراً لانتظامه مع نمروذ؛ معارَضٌ بانتظامه مع إبراهيم ﷺ.

فإنْ قلتَ: انتظامُهُ مع الكافر أقوى؛ فإن قصة إبراهيم ﷺ عُطفت على قصة ثمود عطفَ تشريكٍ في الفعل، منطوقاً به في الأولى، محذوفاً في الثانية، مدلولاً عليه بذكره أولاً، وقصة إبراهيم ﷺ مصدَّرة بالواو التي لتحسين النظم، فيتوسط بين جمل متقاطعة للتحسين [بخلاف][3] «أو» فإنها لا تستعمل إلا مشتركةً، عارضناه بما بين قصة المار وبين قصة إبراهيم ﷺ من التناسب المعنويِّ؛ لأنَّ كليهما طلب معاينة/ الأحياء، واعتبار المعنى أولى. [٣٠/أ]

ويؤكد إيمان المار تحرزه في قوله: ﴿يَوۡمًا أَوۡ بَعۡضَ يَوۡمٖ﴾[البقرة: ٢٥٩، الكهف: ١٩، المؤمنون: ١١٣] حذراً من الكذب، ولا يصدر الحذر من معطّل، فإن قال: إنما قال ذلك بعد أن آمن؟ قلنا: بعد القول بكفره ما آمن إلا بعد ظهور الآيات لقوله: ﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥ قَالَ أَعۡلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ [البقرة: ٢٥٩] وعلى الحكاية التي أوردها الزمخشري من أن المارَّ أماته الله ضحًى، فلما رأى الشمس باقيةً قال: ﴿أَوۡ بَعۡضَ يَوۡمٖ﴾ [البقرة: ٢٥٩،

---

(١) في (ح): «طلابها»، وفي (ع): «دلالها».

(٢) نمروذ بن كوش بن كنعان بن حام بن نوح دعا أهل بابل إلى عبادة الأوثان ففعلوا فأمسوا وكلامهم السريانية، ثم أصبحوا وقد بلبل الله ألسنتهم. فجعل لا يعرف بعضهم كلام بعض، الطبقات الكبرى ١/ ٣٧.

(٣) ليست في الأصل، وهي في (ق).

الكهف: ١٩، المؤمنون: ١١٣] إشكال؟ إذ كان يجب أن يقول: بل بعض يوم مضرباً عما اعتقده أولاً بالجزم الذي حصل ثانياً، والظاهر أنَّ المارَّ كان جازماً أولاً ثم شك لا غير، واتباع ظاهر الآية أولى من اتباع حكاية لا تثبت.

٥٥ ـ قلتُ: كلام أحمد حسن إلّا قوله: إنّ التحرز لا يصدر من معطّل[1] فإنه ليس كذلك، فإنَّ الغرض إذا انتفى ترجّح الصدق عند كل أحد لا سيما مَنْ سُئل عند ظهور آية باهرة وإن لم يؤمِنْ بعدُ بها، ولا سيما إذا أريد إرشاد داهش متحيّر فسئل ليعلم فإنه لا يكذب غالباً.

قال محمود: إن كان المارُّ كافراً فلم كلمه الله تعالى؟ قلنا: الكلام كان بعد البعث ولم يكن إذ ذاك كافراً.

قال أحمد: لا يسلِّم امتناع ما ذكره فإن الله تعالى خاطب إبليس بقوله: ﴿ٱخْرُجْ مِنْهَا﴾ [الأعراف: ١٨] الآية، وبقوله تعالى لأهل جهنم: ﴿ٱخْسَـُٔواْ فِيهَا﴾ [المؤمنون: ١٠٨] الآيتين، وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١٧٤]؛ [أي][2]: بما يسرُّهم، وجوابه أعجب فإن القائلين بكفره قالوا: إنما آمن بعد ظهور الآيات كما سبق فليته لم يسأل ولم يجب.

قال محمود: إنما قال: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾ [البقرة: ٢٦٠]، وهو أقوى الناس إيماناً لما فيه من الفائدة الجلية للسامعين، و﴿بَلَىٰ﴾ إيجاب لإيمانه ﴿لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾؛ أي: ليزيد سكوناً بضم علم الضرورة إلى علم الاستدلال فإن الضروري لا يحتمل التشكيك.

قال أحمد: سؤال الخليل ليس [عن][3] شك في القدرة على الإحياء ولكن عن معرفة كيفيتها، ومعرفة كيفيته لا تشترط في الإيمان، والسؤال بصيغة: ﴿كَيْفَ﴾

---

(١) في (ق): «مبطل».
(٢) في (ق، ع): «أي بما».
(٣) هذه الزيادة من (ق، ع، ح).

الدالة على الحال، وهو كما لو علمتَ أن زيداً يحكم في الناس، فسألتَ عن كيفية / حكمه [٣٠/ ب] [فقلتَ: كيف يحكم فلان؟ فسؤالك لم يقع عن كونه حاكماً بل عن كيفية حكمه][١]؛ ولذلك قطع النبي ﷺ الأوهام التي تقع بنسبة الشك إليه فقال ﷺ: «**نحن أحقُّ بالشكِّ من إبراهيم**»[٢]؛ أي: نحن لم نشك فإبراهيم ﷺ أولى.

فإن قيل: فعلى هذا لم قال له: ﴿أَوَلَمۡ تُؤۡمِن﴾؟ قلنا: هذه الصيغة وهي الاستفهام بـ «كيف» قد تستعمل أيضاً عند الشك في القدرة كما تقول: لمن يدَّعي أمراً تستعجزه عنه: أرني كيف تصنعه؟ فجاء قوله: ﴿أَوَلَمۡ تُؤۡمِن﴾ والرد بـ «بلى» ليزول الاحتمال اللَّفظي في العبارة، وليزول الشك الذي يُتوهم، ويحصل النصُّ الذي لا يُرتاب فيه.

فإن قيل: قول إبراهيم ﷺ: ﴿لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] يُشعر ظاهره بفقد الطمأنينة عند السؤال، قلنا: معناه ليزول عن قلبي الفكر في كيفية الحياة بتصويرها مشاهدةً، فتزول الكيفيات المحتملة.

وقول الزمخشري: «العلم الاستدلالي يتطرَّقُ إليه الشك» خطأ، إنما يتطرَّقُ التشكيك إلى الاعتقاد.

قال محمود: إنما أمره بضمِّهن إليه بقوله: ﴿فَصُرۡهُنَّ إِلَيۡكَ﴾ [البقرة: ٢٦٠] ليتأملها ويعرف أشكالها فلا تلتبس عليه بعد الإحياء فيظنها غيرها ولهذا قال: ﴿يَأۡتِينَكَ سَعۡيٗا﴾.

قال أحمد: لأنها إذا جاءت ساعيةً كانت أثبت بنظره عليها منه إذا جاءت طائرةً.

قوله عز وجل: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ﴾ [البقرة: ٢٦٢]، **قال محمود**: صِنْوانُ مَنْ مَنَحَ نائِلَهُ ومنَّ، ومنعَ سائلَهُ وضَنّ[٣].

---

(١) هذه العبارة ساقطة من الأصل، وهي في (ق، ص).

(٢) رواه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء، باب ﴿وَنَبِّئۡهُمۡ عَن ضَيۡفِ إِبۡرَٰهِيمَ﴾ رقم (٣٣٧٢)، ومسلم باب زيادة الطمأنينة بتظاهر الأدلة (٢٣٨).

(٣) الكشاف ١/ ٣١١.

ومعنى: ﴿ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٢] إظهار التفاوت بين الإنفاق وعدم الامتنان، كما جعل الاستقامة على الإيمان خيراً من الدخول فيه بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَـٰمُواْ﴾ [فصلت: ٣٠].

قال أحمد: جعل (ثُم) لتفاوت المرتبة عند تعذر حملها على إرادة الزمن وتراخيه، وعندي فيه وجه آخر وهو الدلالة على دوام الفعل المعطوف بها وإرخائه الطِّول[1] عنها في استصحابه، فلا تخرج بذلك عن بعد الزمن والإشعار به فإن معناها في الأصل تراخي زمن وقوع الفعل وحدوثه، ومعناها المستعار: دوام وجود الفعل وتراخي زمن بقائه، ومثله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَقَـٰمُواْ﴾؛ أي: داوموا على الاستقامة زمناً/ متراخياً، وتلك [٣١/أ]
الاستقامة هي المعتبرة وكذا هاهنا؛ أي: يدومون على تناسي الإحسان وترك الامتنان.

وقريب منه أو مثله السين التي تصحب الفعل لتنفيس زمان وقوعه، ثم جاء: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ [الصافات: ٩٩] وقال: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ [الشعراء: ٧٨]، فليس لتأخر الهداية سبيل، فتعين حملُها على تنفيسِ دوام الهداية وتمادي أمدها، ولعلّ الزمخشري أشار إلى هذا في مسألة إبراهيم ﷺ وما ذكرته هاهنا في ثم أقربُ إلى الوضع.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ﴾ [البقرة: ٢٦٥] معناه: أن نفقات هؤلاء قليلةً كانت أو كثيرةً مثمرةٌ متقبلة.

وقوله: ﴿مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٦٦]؛ لأن النخيل والعنب من أكرم الشجر فخصَّهما وجعل الجنة منهما، وإن كانت محتوية على سائر الشجر.

قال أحمد: ومثله: ﴿فِيهِمَا فَـٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ [الرحمن: ٦٨].

٥٦ ـ **قلتُ:** وهم في المثال المذكور، فإنَّ قوله: ﴿فَـٰكِهَةٌ﴾ نكرة في الإثبات لا تعمُّ النخل والرمان، فإنَّ من قال: عندي فاكهة، لا تكون عنده كل الفواكه بخلاف

---

(١) أي: الحبل.

هذه الآية فإنَّ الثمراتِ جمعٌ معرَّفٌ باللام فعمّ، ولو مثّله بقوله: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٩٨]، لكان أشبه؛ لأن ﴿ملائكته﴾ جمعٌ معرّفٌ بالإضافة فعمّ.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ﴾ [البقرة: ٢٦٦] الواو للحال، ويجوز أن تكون عاطفة، كأنه قال: أيود أحدكم لو كانت له جنة وأصابه الكبر.

قال محمود: وقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢]؛ أي: يلطف بمن يعلم أن اللطف ينفع فيه.

قال أحمد: بل يخلق الهدى لمن يشاء، وهذا هو اللُّطفُ لا كما زعم الزمخشري من أن العبدَ خالقٌ للهدى.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿لَا يَقُومُونَ﴾؛ أي: من قبورهم، ﴿إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ [البقرة: ٢٧٥] وتخبّط الشيطان من زعماتِ العرب، يزعمون أنَّ الشيطان يخبِطُ الإنسان فيصرعه[١].

قال أحمد: هذا من تخبّط الشيطان بالقدرية وزعماتهم، ففي الحديث: «**ما مِنْ مولودٍ إلّا يمسّهُ الشَّيطانُ فيستهلَّ صارخاً/ ، أو إلّا طعنَ الشيطانُ في خاصِرتِه، فيستهلَّ صارخاً إلّا مريم وابنها لقول أمها: ﴿وَإِنِّىٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾** [آل عمران: ٣٦]»[٢]، «**أكفِئُوا صبيانكم وقت العشاء، فإنه وقت انتشار الشياطين**»[٣]، والأحاديث فيه كثيرة، والقدرية محتضن الفلاسفة ينكرون كثيراً مما [٣١/ب]

---

(١) الكشاف ١/ ٣٢٠.

(٢) البخاري في كتاب تفسير آل عمران، باب وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم رقم (٤٥٤٨).

(٣) البخاري بلفظ: «اكفتوا» في بدء الخلق باب خمس من الدواب فواسق رقم (٣٣١٦).

ينكرون من السحر(١) وخبط الشيطان، وإن اعترفوا بالجن فعلى خلاف ما يعتقده أهل السنة(٢).

---

(١) الذي ينكره المعتزلة هو أن السحر ليس له حقيقة بل هو تخييل وممن قال بذلك أيضاً أبو جعفر الأستراباذي من الشافعية وأبو بكر الرازي من الحنفية وابن حزم الظاهري، قال النووي: «والصحيح أن له حقيقة وبه قطع الجمهور وعليه عامة العلماء ويدل عليه الكتاب والسنة الصحيحة المشهورة». تفسير النسفي ١/ ١١٧، وفتح الباري ١٠/ ٢٢٢.

(٢) بمعنى أن المعتزلة تنكر دخول الجن في بدن المصروع وأنه يسلك الإنسان ويتخبطه في حين ذهب أهل السنة والجماعة بالمجمل إلى القول بذلك: تفسير ابن كثير ١/ ٥٤٦، مجموع الفتاوى ٢/ ٢٧٦، والإبانة ٣٢.

وإلى قريب مما قاله المعتزلة ذهب الفخر الرازي فقال: «فلو كانوا قادرين على تخبيط الناس وإزالة العقل عنهم مع أنه تعالى بيّن العداوة الشديدة بينهم وبين الإنس فلم لا يفعلون ذلك في حق أكثر البشر؟ وفي حق العلماء والأفاضل والزهاد؛ لأن هذه العداوة بينهم وبين العلماء والزهاد أكثر وأقوى، ولما لم يوجد شيء من ذلك ثبت أنه لا قدرة لهم على البشر بوجه من الوجوه. ويتأكد هذا بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ [إبراهيم: ٢٢]. تفسير الرازي ١٤/ ٢٢٤.

أقول: وقد ذهب كثير من المعاصرين إلى اختيار أن الجن لا يدخلون في بدن الإنسان وإن قالوا بالمس فليس بالضرورة أن يكون معه دخول، وممن ذهب إلى ذلك الشيخ محمد رضا والشيخ محمد الغزالي والشيخ يوسف القرضاوي. تفسير المنار ٨/ ٣٧٠، وقد أشار ابن الجوزي إلى قريب من هذا الرأي فقال: وأما الصرع فإن الله عز وجل قال: ﴿ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَانُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾[البقرة: ٢٧٥] فذكر عز وجل تأثير الشيطان في المصروع فإنما هو بالمماسة، فلا يجوز لأحد أن يزيد على ذلك شيئاً، ومن زاد على هذا شيئاً فقد قال ما لا علم له به، وهذا حرام لا يحل، قال عز وجل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وهذه الأمور لا يمكن أن تُعرف ألبتة إلا بخبر صحيح عنه ﷺ ولا خبر عنه عليه السلام بغير ما ذكرنا وبالله تعالى التوفيق، فصح أن الشيطان يمس الإنسان الذي يسلطه الله عليه مسّاً كما جاء في القرآن يثير به من طبائعه السوداء والأبخرة المتصاعدة إلى الدماغ كما يخبر به عن نفسه كل مصروع بلا خلاف منهم فيحدث الله عز وجل له الصرع والتخبط حينئذٍ كما نشاهده، وهذا هو نص القرآن وما توجبه المشاهدة، وما زاد على هذا فخرافات من توليد العزامين والكذابين وبالله تعالى نتأيد. الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/ ١٠.

قال محمود: وجه السياق: إنما الربا مثل البيع؛ لأنه الأصل المتفق عليه، وإنّما بالغوا فجعلوا المنكر عليهم أصلاً يقيسون البيع عليه، وقوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] دليل على إبطال القياس بالنص؛ لأنهم قالوا: إذا جاز بيع ما يساوي درهماً بدرهمين، جاز بيع درهم بدرهمين، فأبطل قياسهم بالنص.

قال أحمد: وعندي أنه لا يجب حمله على المبالغة إذ يمكن أن يقال: الربا مثل البيع، والبيع حلال، فالربا مثله، ويمكن أن يعكس فيقال: البيع مثل الربا فلو كان الرِّبا حراماً كان البيع حراماً: **فالأول**: قياس الطَّرد[1]. **والثاني**: قياس العكس[2]، ومعناهما ومقصدهما واحد، كما تقول: النبيذ مثل الخمر في علة الإسكار، والخمر حرام فالنبيذ مثله، أو تقول: إنما الخمر مثل النبيذ ولو كان النبيذ حلالاً كانت الخمر مثله حلالاً، وليس حلالاً اتفاقاً فالنبيذ كذلك.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فيه دليل على تخليد عقوبة الفساق؛ لأن المتوعد عليه الربا وهو فسق[3] لا كفر.

قال أحمد: مفعول: ﴿وَمَنْ عَادَ﴾ محذوف، فلا نسلِّم أن ذلك يعود إلى الربا، بل من عاد إلى ما سبق ذكره وهو فعل الربا واعتقاد حلِّه، والاحتجاج عليه بقياس في معرض النص ومن فعل ذلك كفر.

---

(١) قياس الطرد: هو الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل. الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/ ١٨٥.

(٢) قياس العكس: هو تحصيل نقيض حكم معلوم ما في غيره لافتراقهما في علة الحكم. الإحكام في أصول الأحكام ٣/ ١٨٣.

(٣) في (ع): «وهو كبيرة».

قال محمود: وفائدة قوله: ﴿بِدَيۡنٍ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ليرجع الضمير إليه من قوله: ﴿فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾، وفائدة قوله: ﴿مُّسَمّٗى﴾ أن يعلم أن من حق الأجل أن يكون معلوماً بالسنة أو الشهر، فإن أجله بالحصاد أو الدِّياس لم يجز.

[٣٢/أ] **قال أحمد**: والحصَادُ مضبوط بالعرف / ، وأجاز مالك البيع إلى الحصاد[(١)]، والمعتبر زمان وجود ذلك لا وقوعه، حتى لو أُجل بالحصاد أو بمَقْدَمِ الحاجِّ، اعتُبر وقتُه، تقدَّم أو تأخَّر.

٥٧ ـ **قلتُ**: هذا بعيد؛ لأنَّ زمنَ الحصاد لا يتأقَّت[(٢)] بيوم معين[(٣)]، وإن تحقق في شهر أو فصل، وإذا جُهلَ الأجلُ بمقدار ذلك فجعل الحلول في أثناء الشهر وإن عيّن باطل[(٤)].

قال محمود: وإنما شرط السفر في الرهن نظراً إلى أنَّ السفر مظنة الإعواز، وبهذا «**رهن رسول الله ﷺ دِرْعَهُ عند يهودي**»[(٥)]، وأمره بالرَّهن[(٦)] أمرَ إرشاد.

قال أحمد: وعندي أنه لا يحتاج إلى حمله على المتابعة أن فيها دليلاً على [إقامة][(٧)] الرهن عند التنازع في غير الدَّين مقام شاهد للمرتهن إلى تمام قيمته حتَّى يحلف المرتهن

(١) ومثله إلى الجدادِ أو إلى العصير فذلِك جائِزٌ لأنَّ ذَلك معروفٌ، وقال مالكٌ: وإن كانَ العطَاءُ له وقتٌ معروفٌ فالبَيعُ إلَيهِ جائِزٌ، أي: كالنيروز وفصح النصارى. المدونة ٣/ ١٩٦.

(٢) في (ع): «يتحقق».

(٣) وهو مذهب الشافعية والحنفية والحنابلة. نهاية المطلب ٦/ ٣١، والمبسوط للسرخسي ١٣/ ٢٧، والشرح الممتع على زاد المستقنع ٨/ ٢٧٤.

(٤) في (ع): «ولم يعين بطل».

(٥) البخاري في البيوع باب شراء النبي ﷺ بالنسيئة رقم (٢٠٦٩).

(٦) وفي (ع، ح): «وأمَرَ بالإشهاد».

(٧) ليست في الأصل، وهي زيادة في (ق، ص، ع). وفي (ح): «قال أحمد وفيها دليل على إقامة الرهن عند التنازع في قدر الدين».

فإنه جعل التوثيق عِوَضاً من الإشهاد والكتابة، وخصَّهُ بالسفر لإعوازهما حينئذٍ، ولو لم يجعل القول قولَ المرتهن لم يبق للرَّهن فائدة، ولا يقال: فائدته الامتياز به على الغرماء؛ لأن تلك الفائدة لا يفيدها الإشهاد، والغرض أن تفيد فائدة الإشهاد حتى ينوب عنه عند تعذُّره، ومن ثم لم نجعله شاهداً إلا في قدر قيمته معتضداً بأن العادة أنَّ ربَّ الدَّينِ لا يأخذُ في دَينه إلا ما يوفِّي قيمته، والمِدْيان لا يسمح أنْ يعطيَ رهناً أكثر من القيمة، إنما يبقى أن المعتبر في القيمة وقت الحكم، فلو اختلفا أن القيمة كانت يوم الرهن أقل أو أكثر لم يُلتفَتْ إليه، فيُقال: إذا أقمتموه مقام الشاهد لأجل العادة، فينبغي أن تعتبر القيمة وقت الرهن.

٥٨ ـ **قلتُ**: ويبقى أيضاً قوله: إنَّ الغرض أن يقوم الرَّهنُ مقامَ الشاهد[١] ليس بلازم، بل المراد: إنْ فاتكُمْ مصلحةُ الرَّهنِ فلا تفتكم مصلحة الشهادة، وليس الرَّهن بدلاً عنها، ولهذا يجوز الجمع بينهما، ولو كان بدلاً[٢] لم يكن كذلك، ويبقى قوله: إنَّ المديان لا يسمح في الرَّهن بأكثر من القيمة، فإن العادة بخلافه، وإن شهدت العادة في عكسه فإن الغالب أن الرهن يتوثق فيها بزيادة على قدر[٣] الدين، وقول الأئمة: إنّ القول قول الراهن؛ لأنه غارم جار على القواعد/ غير محتاج إلى جعل الجماد أعدل [٣٢/ ب] شاهد بالتكلُّف الضعيف البارد.

قال محمود: والقبض لا بدَّ من اعتباره، وعن مالك يصحُّ الرهن بالإيجاب والقبول من غير قبض.

قال أحمد: لا خلاف بين مالك والشافعي في صحة الرَّهن بالإيجاب والقَبُول،

---

(١) في (ع): «أن يقوم الرهن مقام الشهادة ويفيد فائدتها ليس بلازم».
(٢) في الأصل: «ثن لم يكن كذلك» وهو خطأ، وما أثبتناهُ من باقي النسخ.
(٣) في (ع): «قيمة».

وإنما مالك يرى لزومَهُ بالعقد، وعند الشافعي لا يلزم إلا بقبض[(١)]، لكن القبض عند مالك اعتبار في الابتداء والدَّوام[(٢)]، فلو تقارّا على القبض وأنكر الغرماءُ يختصُّ به عند الشافعي، ولم ينتفع بذلك عند مالك بل هو أسوة الغرماء للتهمة، ويشترط مالك بقاء الرهن مقبوضاً في يد المرتهن، فلو عاد إلى يد الراهن بعارية أو إجارة أو وديعة خرج من الرهن، ولا يَشترِطُ الشافعي ذلك، بل للراهن أن ينتفع بالرَّهن فيما لا مضرة فيه على المرتهن[(٣)]، وله أن يستوفي منافعه بنفسه على الصحيح[(٤)]، ولا يؤثر في الرَّهن بطلاناً عند الشافعي.

ومما يؤيِّدُ مالكاً رحمه الله أنَّ الرهن في اللغة: الدَّوام[(٥)]، أنشد أبو علي[(٦)]: [من السَّريع]

فالخبزُ واللَّحمُ بهم راهِنٌ ... وقهوةٌ راوُوْقها ساكِبُ

---

(١) الحاوي الكبير ٦/ ٧.

(٢) المدونة ٤/ ١٥٥.

(٣) وذلك كخدمة العبد، وسكنى الدار، وركوب الدابة، وزراعة الأرض، فإن كان المرهون مما ينقل فأراد أن ينتفع به في السفر، أو يكريه ممن يسافر به لم يجز؛ لأن أمن السفر لا يوثق به فلا يُؤمَن أن يؤخذ فيه، فيدخل على المرتهن الضرر، وإن كان ثوباً لم يملك لبسه لأنه ينقص قيمته. المجموع١٣/ ٢٣١.

(٤) لأنه على الصحيح عندهم لما جاز أن يستوفيه بغيره جاز أن يستوفيه بنفسه كغير الرهن. المجموع ١٣/ ٢٣١، والحاوي الكبير ٦/ ٣٣.

(٥) وقال صاحب اللسان: ورهن لك الشيء: أقام ودام، وطعام راهن: مقيم؛ قال:

فالخبزُ واللَّحمُ لهُمْ راهِنٌ ... وقهوةٌ راوُوْقُها ساكِبُ

وأرهنه لهم ورهنه: أدامه، والأول أعلى، لسان العرب، (رهن).

(٦) لم يعرف قائل هذا البيت، وقال الأصمعي: أخذ بيدي يحيى بن خالد بن برمك فأوقفني على قبر بالحيرة فإذا عليه مكتوب:

إن بني المنذر لما انقضوا ... بحيث شاد البيعة الراهب

وذكر هذا البيت فيها. العقد الفريد ٣/ ٢٠٧.

قال محمود: إنما لم يكتفِ بقوله: ﴿ءَاثِمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣] حتى أضافه إلى القلب؛ لأن الذنب هاهنا كتمان الشهادة، وهو من أعمال القلوب، فأضيف إلى محلِّه الخاصِّ به كما تؤكد الرواية فتقول: سمعته أذناي ووعاه قلبي.

قال محمود[١]: روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قرأ: ﴿كلٌّ آمنَ بالله وملائكتِهِ وكتابه﴾ قال: ﴿وكتابِه﴾[٢] آكد من: ﴿كتبِهِ﴾.

قال محمود: لأنه واحدٌ نُحِي به نحو الجنس، فهو أبلغُ في العموم من الجمع.

قال أحمد: قد سبق قول إمام الحرمين: أن التَّمر أحرى في استغراق الجنس من التُّمور، في تفسير الفاتحة، ومضى الاعتراض عليه[٣].

ولو ظفر [٤] بقول ابن عباس: لانتهز الفرصة في الاستشهاد به.

قال محمود: خصَّ الخير بقوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾ والشَّرَّ بقوله: ﴿مَا اكْتَسَبَتْ﴾؛ لأنَّ الاكتسابَ اعتمالٌ، والشر تشتهيه النفوس وتحث عليه/ وتأمر به وتنجذب إليه، [٣٣/أ] فهي فيه أعمل وأجدُّ.

قال أحمد: هو على هذا افتعلَ المبنيّ للزيادة في المعنى، قال سيبويه: تقول: كسبتُ بمعنى أصبت، واكتسبت بمعنى التصرف والطلب والاعتمال بمنزلة الاضطراب[٥].

---

(١) في (ع): «قال أحمد».

(٢) وهي قراءة حمزة والكسائي وخلف، شرح طيبة النشر للنويري ٢/ ٢٢٧.

(٣) ص ١١١.

(٤) في الأصل: «قلت: لو ظفر أحمد»؛ أي: أن هذا كلام العراقي وهو خطأ، وما أثبتناهُ موافق لسائر النسخ، وكذلك هو من كلام ابن المنيّر وكلامه موجّه لإمام الحرمَين كما في المطبوع، فقد قال: «وهذا الكلام من الإمام لو ظفر له بقول ابن عباس هذا لأشهر الفرضية في الاستشهاد به على صحة مقالته هذه فلا نعيده». تفسير الزمخشري ١/ ٣٣١.

(٥) الكتاب ٤/ ٧٤.

قال محمود: وإنما ذكر النِّسيان والخطأ مع أنَّ المؤاخذة بهما ساقطة؛ لأنَّ المراد ما تسبب عنهما من التفريط.

قال أحمد: لا يرِدُ السؤال؛ لأنَّ رفع المؤاخذة عن الخطأ والنسيان عُرِف بالسّمع، لقوله ﷺ: «**رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان**»(١).

فلعلَّ رفعه كان إجابةً لهذه الدعوة فقد جاء أنه قال عند كل دعوة قد فعلت، وإنما القدرية يذهبون إلى استحالة المؤاخذة بذلك عقلاً تفريعاً على التحسين والتقبيح، وهي مذاهب فاسدة، والسؤال لازمٌ عليهم، والله أعلم.



(١) قال في اللآلئ: لا يوجد بهذا اللفظ وأقرب ما وُجد ما رواه ابن عدي في الكامل عن أبي بكرة بلفظ: «رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً: الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه»، قال: وعده ابن عدي من منكرات جعفر بن جسر، وأخرج ابن ماجه في باب طلاق المكره والناسي (٢٠٤٥)، وعن ابن عباس يرفعه قال: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، ورواه ابن حبان (٧٢١٩) عنه يرفعه، باب ذكر الأخبار عما وضع الله بفضله عن هذه الأمة، وكذا الحاكم وقال: صحيح على شرط الشيخين. انتهى.
وقال في «المقاصد» بعد أن ساق طرقاً كثيرةً له: «ومجموع هذه الطرق تُظهر أن للحديث أصلًا لا سيما وأصل الباب حديث أبي هريرة في الصحيح عن زرارة بن أوفى يرفعه: «إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تكلم به»، ورواه ابن ماجه بلفظ: عما توسوس به صدورها بدل ما حدثت به أنفسها، وزاد في آخره: وما استكرهوا، ويقال: إن هذه الجملة مدرجة في آخره، وصححه ابن حبان والحاكم وغيرهما، وقال النووي في الروضة والأربعين: إنه حسن. تخريج أحاديث الكشاف ٣/ ٩٧، والمقاصد الحسنة ١/ ٣٧٠، وكشف الخفاء ٤٩٦.

ومن سورة آل عمران(١)

قال محمود: قال في القرآن: ﴿نَزَّلَ﴾ [آل عمران: ٣]؛ لأنه نزَلَ منجّماً، ونزل الكتابان(٢) جملةً فقال فيهما: ﴿وَأَنزَلَ﴾ ثم قال: ﴿وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ﴾ يحتمل أنْ يراد به جميع الكتب السماوية الفارقة بين الحق والباطل، أو الكتب التي ذكرها أو الزبور كما أخَّره وأفرده في قوله: ﴿وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ [النساء: ١٦٣]، أو القرآن فيكون قد ذكر أولاً بصيغة(٣) الجنس ثم بصيغة أخص تفخيمًا له.

قال أحمد: إذا كان قد جعل صيغة «نزَّل» لنزول القرآن منجّماً فكيف يكون المراد بالفرقان: القرآن وقد قال فيه: ﴿وَأَنزَلَ﴾؟ ووجهه أنه ذكر أولاً نزوله الخاص

---

(١) وهي سورةٌ مدنيّة بالإجماع؛ لأنّ صدرها من الآية الأولى إلى الآية الثالثة والثمانين منها نزل في وفد نجران، وكان قدومهم في سنة تسع من الهجرة. هذه السورة، ذكرت فيها غزوة أحد وما صاحبها من أحداث.

ـ وتسمى: الزهراء، والأمان، والكنز، والمعينة، والمجادلة، وسورة الاستغفار وطيبةً.

ـ سبب التسمية: سمّيت السورة بآل عمران لورود ذكر قصة عائلة عمران وهو والد مريم أمّ المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام.

ـ وسميت آل عمران والبقرة بالزّهراوين؛ لأنّهما النّيّرتان الهاديتان قارئهما للحقّ بما فيهما من أنوار، أي معان، أو لما يترتب على قراءتهما من النور التام يوم القيامة، أو لأنهما اشتركتا فيما تضمنه اسم الله الأعظم.

ـ وهي مئتا آية. البحر المحيط ٣/ ٩، والتفسير المنير للزحيلي ٣/ ١٤٢.

(٢) يقصد التوراة والإنجيل.

(٣) في (ع): «باسم الجنس».

مع اسم الجنس، ثم ذكر ما [هو][(١)] أخصُّ من الجنس مع النزول من حيث الإطلاقُ كما قيل: الكلام يجمل في غير مقصوده، ويتبين في مقصوده.

٥٩ ـ قلتُ: وفيه وجه آخر وهو: أنَّ القرآن نزل من اللَّوحِ المحفوظ إلى سماء الدنيا جملةً واحدةً كما قال: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾ [القدر: ١] وفي ﴿لَيۡلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍ﴾ [الدخان: ٣] ومن سماء الدنيا في ثلاث وعشرين سنةً، فيجوز أنْ يُقال فيه نزَّل وأنزل، وأما بقية الكتب فلا يقال فيها إلا أنزل، وهذا أوجه وأظهر.

قال محمود: [في قوله]: ﴿ذُو ٱنتِقَامٍ﴾ [آل عمران: ٤]؛ أي: ذو انتقام شديد لا ينتقم مثله منتقم.

[٣٣/ب] **قال أحمد**: أُخذ هذا التفخيم من التنكير/ كما في قوله تعالى: ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل رَّبُّكُمۡ ذُو رَحۡمَةٖ وَٰسِعَةٖ﴾ [الأنعام: ١٤٧].

٦٠ ـ قلتُ: إنما استفدنا في المثال سعة الرحمة من النص لا من التنكير، ولو مثّله بقوله: ﴿وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابِۭ بِهِۦ لَقَٰدِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١٨] لكان أشبه.

قال محمود: المحكماتُ: أُحكمت عباراتها ومُنعت من الاشتباه والاحتمال، والمحتملات: هي المتشابهات.

وأمُّ الكتاب: أصله، تُحمَلُ المتشابهات عليها وتُردُّ إليها، كما في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] يُردُّ إليه قوله: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، يردُّ إليه: ﴿أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا﴾ [الإسراء: ١٦].

---

(١) ليست في الأصل، وهي في (ق).

قال أحمد: لما اعتقد محمـود إحالة الرؤية ظناً منه أنها تستلزم الجسمية أوّل النصوص القاطعة به.

ووجهُ الجمع بين الآيتين على مذهب أهل الحق حمل: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] على الإدراك في الدنيا(١).

٦١ ـ **[قلتُ]**(٢): قوله: يُحمَلُ على منع الإبصار في الدنيا فاسدٌ، وذلك أنَّ مذهبَ أهل الحق أنَّ الرؤيةَ ممكنة، وكل ما كان ممكناً في الدنيا فهو ممكنٌ في الآخرة؛ لأنَّ الممكنَ هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا عدمه محال، فلو كانت الرؤيةُ مستحيلةً في الدنيا لاستحالت في الآخرة، وقد اختلف الصحابة رضي الله عنهم في أنَّ النبي ﷺ هل رأى ربه بعينَيّ رأسه أو بقلبه؟ وعلى التقديرين فيحصل لإمكان الرؤية في الدنيا، أما إذا قلنا: رأى بعينَي رأسه فلأنَّ كل واقع ممكن، بل لا دليل على الإمكان أتم من الوقوع، وأما إذا قلنا: إنه رآه بقلبه؛ فلأنَّ الصحابة الذين قالوا ذلك لم ينكروا على من زعم أنه ﷺ رأى بعينَي رأسه من جهة الإمكان، بل إنما أنكروه من جهة الوقوع خاصةً، فتنازعهم في الوقوع لا في الإمكان.

ثم قال أحمد: أو نقول: الأبصار وإن كانت ظاهرةً في العموم إلّا أنها تصدق في سلبها بالخصوص، فإن السالبة الكلِّية تنعكسُ موجبةً جزئيةً(٣)، فسلب رؤية جميع

---

(١) ذكر الطبري وغيره من المفسرين تفريقاً بين الإدراك والرؤية، وبينوا أن الإدراك بمعنى: الإحاطة. تفسير الطبري ١٢/ ١٤، والقرطبي ٧/ ٥٤.

(٢) أثبتنا «قلت» هنا وإن لم تكن ذكرت في جميع النسخ: لأن الكلام يقتضيها.

(٣) الكلية: هي التي يتبع الحكم كل فرد من أفرادها بخلاف الكل الذي يتبع المجموع، الجزئية: هو الحكم على البعض كما تقول مثلاً: بعض الحيوان إنسان. شرح السلم المنورق ٢/ ٢٨.

المخلوقين صحيح بإثبات رؤية بعضهم ومنع بعضهم، كما قال تعالى في الكفار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، فإذا قال القائل: لا تنفق كل الدراهم كان كالإذن في إنفاق بعضها، هذا إن وافقونا على إفادة صيغة الأبصار الاستغراق، فإن لم يساعدونا عليه كفَوْنا مؤنة الجواب، أما الآيتان الأخريان فلا يمنع الزمخشري من تمثيل المحكم والمتشابه بهما.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ [آل عمران: ٧]، أي: ما يهتدي إلى تأويله الحق، وما يجب أن يحمل عليه إلا الله وعباده الذين ثبتوا في العلم.

قال أحمد: لا يجوز إطلاقُ لفظة الاهتداء على الله لما فيه من إيهام سبق جهل وضلال جلَّ الله عن ذلك؛ لأنَّ اهتدى مطاوع هدى، ويُسمَّى من تجدَّدَ إسلامُه مهتدياً، وانعقد الإجماع على امتناع إطلاق الألفاظ الموهمة على الله تعالى، وإذا أُنكر على القاضي حدّه مطلق العلم بكونه معرفةً لدخول علم الله/ تعالى فيه، فهذا أولى أن يُنكر. [٣٤/أ]

وأظنه سها فنسب الاهتداء إلى الراسخين في العلم، وغفل عن شمول ذلك للحقِّ جلَّ جلاله.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ [آل عمران: ٨] لا تُبلنا ببلايا(١) تزيغ فيها قلوبنا، أو لا تمنعْنا ألطافك.

قال أحمد: أهلُ السّنة يدعون بهذه الدعوة غير محرَّفة؛ لأنَّ الهدى والزيغ مخلوقان لله تعالى، والقدرية يزعمون أنَّ العبد يخلقُ الزَّيغَ لنفسه، فلا يَدْعُونَ بهذه

---

(١) في الأصل: «ببلائك»، وما أثبتناهُ أولى كما في (ص، ق، ع).

الدعوة إلا محرَّفة، ونحن نضيف إلى هذه الدعوة أيضاً: وألا يبتلينا وألا يمنعنا ألطافه، بمنّه وكرمه.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ﴾، يرى المسلمين المشركون مِثْلَي عددِ المشركين، أو مثلَي عدد المسلمين ست مئة[1] ونيفاً وعشرين، أراهم الله إياهم مع قلَّتهم أضعافهم ليهابوهم، وكان ذلك مدداً مِنَ الله كإمداده لهم بالملائكة، ويؤيده قراءة نافع[2]: ﴿ترونهم﴾[3] بالتاء، أي: يا مشركون المسلمين[4] مثلَي فئتكم الكافرة أو مثلَي أنفسهم، وقوله في الأنفال: ﴿وَيُقَلِّلُكُمْ فِيٓ أَعْيُنِهِمْ﴾ كان في الأول حتى اجترؤوا، فلما لاقوهم كثروا في أعينهم حتى غُلبوا.

قال محمود: ونظيره في اختلاف الأحوال: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾ [الرحمن: ٣٩] ﴿وَقِفُوهُمْ ۖ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾ [الصافات: ٢٤].

قال أحمد: وكذلك آيات الشفاعة على رأي أهل السنة كما سبق.

قال محمود: وقيل: يرى المسلمون المشركين مثلَي عدد المسلمين على ما أوجب من مصابرة الواحد للاثنين، وكانوا ثلاثة أمثالهم، وقراءة نافع بالتاء لا تساعد عليه.

---

(١) في (ق) «تسع مئة».

(٢) نافع بن عبد الرحمن ابن أبي نعيم الليثي، مولاهم المقرئ المدني، أحد الأعلام، أحد القراء السبعة؛ كان إمام أهل المدينة والذي صاروا إلى قراءته ورجعوا إلى اختياره، ولد في خلافة عبد الملك بن مروان، سنة بضع وسبعين، تُوفي سنة تسع وستين ومئة، قبل مالك بعشر سنين. معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار ٦٤، ووفيات الأعيان ٥/ ٣٦٨، وتهذيب الكمال ٢٩/ ٢٨١، وسير أعلام النبلاء ٧/ ٣٥.

(٣) هذه قراءة نافع وأبي جعفر ويعقوب. شرح الطيبة ١/ ٢٠٥.

(٤) هكذا في الأصل وفي (ع): «المسلمون» وهو خطأ.

قال أحمد: لأنَّ الخطابَ على قراءة نافع للمسلمين؛ أي: ترونهم يا مسلمون، ويكون ضمير المثلَين أيضاً للمسلمين، وهو لفظ غيبة وفيه التفاتٌ في جملة واحدة، وهو وإن كان فصيحاً إلا أنَّ الغالب أنه يأتي في جملتين، وهاهنا «مثلَيهم» مفعول ثانٍ لـ«ترونهم»[1]، فهو كما لو قلت: أظنك يقوم بالياء، تريد الغيبة لم يكن بذاك، إلاّ أنَّ ذلك لازمٌ عليه في أحد وجهَيه المقدَّمَين، فإن قراءة نافع تقديرها: ترون يا مشركون المسلمين مثلَي عددكم[2]، أو مثلَي فئتكم الكافرة، فعلى الثاني يلزم الخروج/ من [٣٤/ب] الخطاب إلى الغيبة في جملة واحدة.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٤] المزيِّن هو الله، بدليل قراءة الفتح[3]: (زَين للناس).

قال الحسن: والله ما زيَّنها إلا الشيطان، ولم يُـرَ أذم لها من خالقها[4].

قال أحمد: يُطلَق التزيين بمعنى خلق حبِّها في القلب، وهذا مخصوص بالله تعالى؛ فإنه خالق كلِّ شيء من جوهر أو عرضٍ محمودٍ أو مذموم، ويطلق على الحضِّ على تعاطي الشهوات [فما أُبيح منها كالنكاح أُضيف إلى الله، وأما الشهوات][5]

---

(١) قال العكبري: لا يجوز أن يكون من رؤية القلب على كل الأقوال لوجهين: أحدهما قوله: رأي العين. والثاني أن رؤية القلب علم ومحال أن يُعلم الشيء شيئين، أقول: وعلى هذا يكون «ترونهم» من رأى البصرية ومعلوم أن رأى البصرية تتعدى إلى فعل واحد، وهو هنا الهاء وعلى هذا إعراب مثلَيهم حالاً وليس مفعولاً ثانياً. التبيان ١/ ١٢٦.

(٢) في (ع): «عددهم».

(٣) أي: فَتح الزاي وهي قراءة الضحاك ومجاهد. تفسير ابن عطية ١/ ٤٠٨، والبحر المحيط ٢/ ٤١٣.

(٤) كأن رواية الحسن بالمعنى؛ ولذلك قال ابن عطية: قالت فرقة: المزيِّن هو الشيطان، وهذا ظاهر قول الحسن. تفسير ابن عطية ١/ ٤٠٨، وتفسير السمعاني ١/ ٣٠٠.

(٥) هذه الزيادة موجودة في سائر النسخ، ولكنها ساقطة من الأصل مع أنه يوجد إشارة إلحاق.

المحظورة فتُضاف إلى الشيطان؛ تنزيلاً لوسوسته وتحسينه منزلةَ الأمر بها، فلا يُضاف إلى الله إلا بتزيين بعض الشهوات.

وكلام الحسن محمولٌ على المعنى الثاني، والزمخشريُّ كثيراً ما يُورد أمثال هذه العبارات الملبسة توجيهاً لعقيدته الفاسدة.

قال محمود: وتسميتها شهوةً بمعنى مشتهاة مبالغةً أو تخسيساً لها، فإن الشهوة مذمومة في الحكمة، وفي ذكرها أولاً بسِمة الشهوات وتفصيلها بالأجناس مبالغة في تخسيسها[1].

قال محمود: وكرر: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨]؛ لأنه توحيد، و﴿قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨] تعديل[2]، فقد آذن أن ما عدا التوحيدَ والعدل ليس عنده في شيء من الدين.

٦٢ ـ قلتُ: القدرية يسمُّون أنفسهم أهل العدل والتوحيد، وقد حمل الآية على البناء على معتقده اتباعاً لهواه.

قال أحمد: وتكرار: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ من تطرية ما سبق إذا طال العهد به، ولولا هذا التجديد لكان التوحيد المتقدَّم كالمنقطع عما أريد وصله به.

قال محمود: وفيها دليل على أن من ذهب إلى تشبيهٍ، أو ما يؤدِّي إليه كإجازة رؤية، أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور، لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام.

قال أحمد: صرَّحَ بخروج أهل السنة من ربقة الإسلام، وما نقم منهم إلّا أن

---

(١) في (ق، ع): «تحسينها».

(٢) تعديل: بمعنى إرادة العدل.

صدَّقوا بوعد الله المؤمنين على لسان رسول الله ﷺ(١)، بأنهم يرون ربهم كما يرون القمر ليلة البدر، وأنهم لا يضامّون في رؤيته، وأنهم لم يجعلوا خالقاً غير الله بخلاف قوم يجحدون الرؤية، فكان ذلك سبب حرمانهم إياها، ويجعلون أنفسهم الخسيسة شريكةً لله في مخلوقاته على خلافِ/ مشيئته. [٣٥/أ]

ولو نظر بعين الإنصاف إلى جهالة القدرية وضلالها لانبعث إلى حدائق السنة وظلالها، ولتزحزح عن مزالق البدعة ومزالّها، ولكن كره الله انبعاثهم ليعلم أيَّ الفريقين أحق بالأمن والدخول في أولي العلم، اللهم ألهمنا على اتِّباعِ السُّنةِ شكرَك، ولا تؤمِّنّـا مكرَك.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿ءَأَسۡلَمۡتُمۡ﴾ [آل عمران: ٢٠]؛ أي: قد جاءكم من الهدى ما يوجب الإسلام، فهل أسلمتم؟ كما تقول: إذا لم يبقَ طريقاً في البيان ثم تقول: هل فهمت؟

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿قَالُواْ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖۖ وَغَرَّهُمۡ﴾ [آل عمران: ٢٤] الآية. طمع هؤلاء كما طمع الحشوية(٢) والمجبرة(٣)، وغرَّهم في دينهم افتراؤهم أنَّ أنبياءهم يشفعون لهم في كبائرهم.

---

(١) عن جرير بن عبد الله، قال: كنا عند النبي ﷺ، فنظر إلى القمر ليلةً ـ يعني البدر ـ فقال: «إنكم سترون ربكم، كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا»، ثم قرأ: ﴿وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ قَبۡلَ طُلُوعِ ٱلشَّمۡسِ وَقَبۡلَ ٱلۡغُرُوبِ﴾ [ق: ٣٩]. البخاري كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر (رقم ٥٥٤)، ومسلم في المساجد ومواضع الصلاة باب فضل صلاتَي الصبح والعصر رقم (٦٣٣).

(٢) الحشوية: طائفة ضلّوا عن سواء السبيل، يجرون آيات الله على ظاهرها ويعتقدون أنه المراد، سمّوا بذلك؛ لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلّمون كلاماً فقال: ردّوا هؤلاء إلى الحشوية أي حشاء الحلقة فنسبوا إلى حشاء فهم حشوية بفتح الشين. وقيل: سمّوا بذلك؛ لأنّ منهم المجسّمة أوهم هم والجسم حشو. فعلى هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين نسبة إلى الحشو. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/ ٦٧٨.

(٣) المجبرة: فرقة من الفرق الضالة، زعمت أن الإنسان مجبور على أفعاله وقالوا: فعل العبد بمنزلة طوله ولونه. شرح الطحاوية ص٤٧٧.

قال أحمد: أهل السنة صدّقوا قوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨] فوكَّلوا العفوَ إلى المشيئة وصدَّقوا بالشفاعة، فنقم ذلك حتى جعلهم أصلاً قاس عليهم اليهود في قولهم: ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾[آل عمران: ٢٤].

قال محمود: آل عمران: موسى وهارون ابنا عمران بن يَصهر بن فاهث بن لاوي ابن يعقوب، وقيل: آل عمران مريم وعيسى وهو عمران بن ماتان، وبين العمرانيين ألف وثمان مئة سنة، ويرجِّح الأول أن موسى كثيراً ما يُذكر مع إبراهيم، ويرجِّح الثاني قوله[1]: ﴿ إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ ﴾ [آل عمران: ٣٥] فإنها أم مريم قولًا واحداً.

قال أحمد: ويرجّحه أيضاً أن السورة تُسمَّى «آل عمران»، ولم تُشرح قصة عيسى ومريم في سورة أبسط من هذه السورة، ولم يُذكر من قصة موسى في السورة طرف.

قال محمود: الضمير في قوله: ﴿وَضَعَتْهَا﴾ [آل عمران: ٣٦] عائد إلى: ﴿مَا فِى بَطْنِى﴾؛ لأنها أنثى في علم الله، أو إلى ما يتأول[2] النفس، أو النسمة[3]، وجاز وقوع الأنثى حالاً[4] مع أن مجازه وضعت الأنثى أنثى؛ لأن الأصل وضعته أنثى، وأُنِّث لتأنيث الخبر، ونظيره: ﴿فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ [النساء: ١٧٦]، وأما على تأويل النفس أو النسمة فظاهر.

قال أحمد: في: ﴿وَضَعَتْهَا﴾ ذات، فنُسِب الوضع إليها، والأنوثة حال عنها من حيث

---

(١) قال أبو حيان: والظاهر في عمران أنه أبو مريم لقوله بعد: ﴿ إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ ﴾ فذكر قصة مريم وابنها عيسى، ونص على أن الله اصطفاها بقوله: ﴿ وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ ﴾ فقوله: ﴿ إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ ﴾ كالشرح لكيفية الاصطفاء. البحر المحيط ٣/ ١١٠، وانظر: تفسير ابن كثير ٢/ ٣٧.

(٢) في (ق، ع): «أو بتأويل النفس».

(٣) في الأصل: «التسمية»، وما أثبتناه في (ص، ع، ق)، وفي المطبوع كذلك.

(٤) وهي حال مؤكدة؛ لأن كونها أنثى مفهوم من تأنيث الضمير.

[٣٥/ب] الجهة العامة، وقد مرَّ هذا البحث / عند قوله: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

٦٣ ـ قلتُ: لم يمر في مجموع أحمد، إنما مر في «كشاف» الزمخشري.

قال محمود: وأرادت بذلك التأسف على فوات غرضها من النذر؛ ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ﴾ [آل عمران: ٣٦] تعظيم لموضوعها، وتجهيل لها بمقدار ما وهب لها، وقرأ ابن عباس رضي الله عنهما[١]: (بما وضعتِ) بكسر التاء خطاباً لها ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ وَإِنِّي﴾ تعظيم لها؛ أي: ليس الذكر الذي طلبت كهذه الأنثى، واللام للعهد.

قال أحمد: فيكون من كلام الله عز وجل، وقيل: إنها قالت: وليس الذكر كالأنثى فيما نذرت؛ لأنه عطف كلامها عليه بقوله: ﴿وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ﴾ فقيل لقائله قياسه: وليست الأنثى كالذكر فإن القصد تنقيص الأنثى عن الذكر.

قال أحمد: لا يتبين لي توجُّه السؤال؛ قال الله تعالى: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾ [الأحزاب: ٣٢]، فنفى عن الكامل شبه الناقص، وقال تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧].

قال محمود: [في قوله]: ﴿وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ﴾ [آل عمران: ٣٦] وما رُوي عن النبي ﷺ **«ما من مولود يولد إلّا والشيطان يمسُّه حين يُولد فيستهلّ صارخاً، إلّا مريم وابنها»**[٢]، والله أعلم بصحته، وإن صحَّ فمعناه أنه كل مولود يولد يطمع الشيطان في إغوائه إلا مريم وابنها فإنهما عُصِما.

واستهلاله صارخاً لَمسِّه تمثيل وتخييل لطمعه، كأنه يضربُ ويمسُّ ويضربُ بيده عليه قائلاً: هذا ممن أغويه.

---

(١) وهي قراءة شاذة. البحر المحيط ٣/ ١١٨، وفتح القدير ١/ ٣٨٤.

(٢) تم تخريجه سابقاً ص(٢٠٩).

قال[١]: [من الطويل]

لمـا تُـؤذِنُ الدُّنيا به مِـنْ همومِها يكونُ بكاءُ الطِّفلِ سـاعةَ يولَدُ

أما حقيقة اللَّمس والمسِّ كما يتوهّمُه أهلُ الحشو فكَلّا، ولو سُلِّط إبليسُ على الناس ينخسهم لامتلأت الدنيا صراخاً مما يبلونا به من نخسه.

قال أحمد: الحديث مدوَّن في الصحاح فلا نعطّله[٢] بالميل إلى نزغات الفلاسفة، وقد مضى قولـــه عز وجل: ﴿كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وأظن الزمخشري ممن طعنَ الشيطانُ في خاصرته، ووكز في قلبه حتى حرَّف كلام الله وكلام نبيه ﷺ، ولفظ التخييل والانتصار بشعر ابن الرومي[٣] سوء أدب يجب أن يُجتَنَب هذا، والصُّراخُ واقع من المولود فكيف يجعله تخييلاً.

قال محمود: تُستعار (هنالك) في الزمان وكذا (ثم) و(حيث)/ ، وأشار إلى [٣٦/أ] الوقت الذي رأى عندها فيه فاكهة الشتاء في الصيف، فرغب في مولود مثلها في النجابة والكرامة على الله من خالتها، وكانت عاقراً، وقيل: لما رأى الفاكهة في غير وقتها أجاز حصول الولد في غير وقته.

---

(١) في (ع): «قال ابن الرومي»، وفي ديوانه وفي المطبوع: «صروفها» بدل «همومها».
ومعنى البيت: إن بكاء الطفل حين ولادته لأجل ما تشعر به الدنيا من حوادثها فقط. ديوان ابن الرومي ١/ ٥٢، وشرح شواهد الكشاف ١/ ٣٥٧.

(٢) في الأصل و(ص): «نغلطه»، وما أثبتناهُ في (ق، ع، ح). والتعطيل: هو حمل الكلام ما لا يحتمله.

(٣) ابن الرومي هو أبو الحسن علي بن العباس بن جريج، وقيل: جورجيس، المعروف بابن الرومي، الشاعر المشهور صاحب النظم العجيب، والتوليد الغريب، يغوص على المعاني النادرة فيستخرجها من مكامنها ويبرزها في أحسن صورة، ولا يترك المعنى حتى يستوفيه إلى آخره ولا يبقي فيه بقيةً، وكان شعره غير مرتب، وله القصائد المطولة والمقاطيع البديعة، كانت ولادته يوم الأربعاء بعد طلوع الفجر لليلتين خلتا من رجب سنة إحدى وعشرين ومئتين ببغداد، وتوفي بالسُّم يوم الأربعاء لليلتين بقيتا من جمادى الأولى سنة ثلاث وثمانين، وقيل: أربع وثمانين، وقيل: ست وسبعين ومئتين ببغداد، ودفن في مقبرة باب البستان. وفيات الأعيان ٣/ ٥٨، وسير أعلام النبلاء ٣/ ٤٩٥، والأعلام للزركلي ٤/ ٢٩٧.

قال أحمد: العقلُ ماضٍ بجواز ولادة العاقر، وكان الأليق أن يقول لما رأى كذا: امتدّ أمله إلى خرق العادة كرامةً له.

قال محمود: وطلب زكريا على ذلك آيةً ليتلقَّى النعمة بالقَبُول والشكر، والآية حبس لسانه عن كلام الناس ليخصَّ الوقتَ بالذكر فقيل له: آيتك التي طلبتها أن تحبس لسانك إلا عن شكر إنعامنا، وأحسن الجواب ما [كان][1] منتزعاً من السؤال.

قال محمود: وقوله: ﴿عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ﴾ [البقرة: ٨٧] مع أن الخطاب لمريم؛ لأنَّ الأبناء يُنسبون إلى الآباء لتعلم أنه يُولد من غير أب.

قال أحمد: يؤيِّده قولها: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمۡ يَمۡسَسۡنِي بَشَرٌ﴾ [آل عمران: ٣٧] ولم يتقدم في وعد الله لها ما فهمت منه إلا نسبته إليها.

قال محمود: و(المسيح) لقب و(ابن) صفة، واسمه: (عيسى)، وجعل الثلاثة اسماً كأنه قال: الذي يتميز به ويُعرَف مجموع الثلاثة.

قال أحمد: وحصل لهذا جواب عن سؤال وهو: أن قوله: المسيح، إن أريد به التسمية فما موقع قوله: عيسى ابن مريم؟ فالتسمية لا توصف بالبنوة، وإن أريد المسمَّى بهذه التسمية لم يلتئم مع قوله: ﴿ٱسۡمُهُ﴾، وجواب الأول: ﴿ٱلۡمَسِيحُ﴾ خبر عن قوله: اسمه، والمراد التسمية، وعيسى ابن مريم خبر مبتدأ محذوف؛ أي: هو عيسى ابن مريم[2]، والضمير عائد إلى المسمى بالتسمية المذكورة منقطعاً عن قوله: المسيح، والذي قرره محمود لا يرد عليه الإشكال.

---

(١) ليست في الأصل، وهي في سائر النسخ.

(٢) ولا يجوز أن يكون خبراً آخر؛ لأن تعدد الأخبار يوجب تعدد المبتدأ، والمبتدأ هنا مفرد وهو قوله: ﴿ٱسۡمُهُ﴾ ولو كان عيسى خبراً آخر؛ لكان أسماؤه أو أسماؤها على تأنيث الكلمة والجملة صفة لكلمة. التبيان للعكبري ١/ ٢٦٠.

قال محمود: وشبَّه عيسى بآدم في فقد أحد الأبوين وإن كان في آدم فقدهما، والمماثلة في وجودهما خارجين عن العادة، ولا يشترط كونها من كل وجه، بل آدم أعجب.

قال أحمد: وإنَّما دُعيَ في المباهلة الأبناء والنساء مع أن المراد بيان الكاذب منه ومن خصمه ليتبيَّن ثقته بما حلف عليه من تعريض أعزته وأفلاذ كبده معه للهلاك؛ ولأنهم المحارَب دونهم وكانوا يسوقونهم معهم في / الحروب ويسمُّون الذابّين عنهم [٣٦/ ب] حماة الحقيقة، وفيه دليل على فضل أصحاب الكساء[1].

وقوله: ﴿أَشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤] اعترفوا، كما يقول الغالب في المجادلة: اعترفْ بأني أنا الغالب، ويجوز أن يكون تعريضاً بهم أنهم بالإعراض كافرون.

قال محمود: قوله: ﴿أَن يُؤْتَىٰٓ﴾ [آل عمران: ٧٣] راجع إلى قوله: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوٓاْ﴾ وما بينهما اعتراض[2]؛ أي: ولا تظهروا إيمانكم بأن يُؤتى أحد مثل ما أوتيتم إلّا أهل دينكم دون المسلمين كيلا يثبتوا على الإسلام، ودون المشركين كيلا يسلموا، والضمير في ﴿يُحَآجُّوكُمْ﴾ لأحد، إذ هي في معنى الجمع.

---

(١) عن أم سلمة، أن النبي ﷺ جلل على الحسن والحسين وعلي وفاطمة كساء، ثم قال: «اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي، أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً»، فقالت أم سلمة: وأنا معهم يا رسول الله؟ قال: «إنك إلى خير». قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وهو أحسن شيء رُوي في هذا الباب. الترمذي أبواب المناقب، باب ما جاء في فضل فاطمة رضي الله عنها. رقم (٣٨٧١) ومسند أحمد (٣٨٧١).
وروى مسلم عن عائشة: خرج النبي ﷺ غداةً وعليه مرط مرحل، من شعر أسود، فجاء الحسن ابن علي فأدخله، ثم جاء الحسين فدخل معه، ثم جاءت فاطمة فأدخلها، ثم جاء علي فأدخله، ثم قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣]، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أهل بيت النبي (٢٤٢٤).

(٢) في (ق): «إعراض».

قال أحمد: لأنه نكرة في النفي كما قال: ﴿فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ﴾ [الحاقة: ٤٧].

قال محمود: قوله: ﴿أَوْ يُحَآجُّوكُمْ﴾ معطوف على: ﴿أَن يُؤْتَىٰٓ﴾، ويحتمل أن يكون تمام الكلام عند قوله: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوٓاْ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ ثم يبتدئ: ﴿أَن يُؤْتَىٰٓ أَحَدٌ مِّثْلَ مَآ أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَآجُّوكُمْ﴾ [آل عمران: ٧٣] أخفيتم الإيمان إلّا عن أهل دينكم، ويؤيده قراءة نافع: ﴿آن يؤتى﴾ بالمدِّ على الاستفهام[١].

قال أحمد: وفي إعراب هذا الوجه إشكالٌ لوقوع أحد في الواجب[٢]؛ لأن استفهام الإنكار إيجاب في مثله، لأنه وبخهم على إخفاء الإيمان؛ بأنّ النبوة لا تخص بني إسرائيل لأجل العلتين المذكورتَين فهو إثبات.

ويمكن أن يقال: روعيت صيغة الاستفهام وإن لم يكن المراد حقيقته فحسُن دخول أحد فيه.

قال أحمد[٣]: ويحتمل نصب ﴿أَن يُؤْتَىٰٓ﴾ بفعل مضمر[٤]؛ أي: لا تنكروا أن يُؤتى أحد.

قال محمود: [في قوله]: ﴿لَمَآ ءَاتَيْتُكُم﴾ [آل عمران: ٨١] اللام للتوطئة؛ لأن أخذ الميثاق في معنى القسم، و(ما) يجوز أن تكون في معنى الشرط: و﴿لَتُؤْمِنُنَّ﴾ سد مسد جوابها، ويحتمل كونها موصولةً، فإن قيل: فيدخل: ﴿ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ﴾ [آل عمران: ٨١] في الصلة[٥]، وهو ممتنع.

---

(١) وهي قراءة ابن كثير. شرح طيبة النشر ١/ ٧٨، والكنز في القراءات العشر ١/ ٢٥١.

(٢) الواجب: أي الإثبات.

(٣) في (ح): «قال محمود».

(٤) قال ابن هشام: «وهذا الوجه أرجح لوجهين: أحدهما: أنه الموافق لقراءة ابن كثير: ﴿أأن يُؤتى﴾ بهمزتَين؛ أي: لكراهية أن يُؤتى قلتم ذلك، والثاني: أن في الوجه الأول عمل ما قبل إلا فيما بعدها مع أنه ليس من المسائل الثلاث المذكورة آنفاً. أقول: المسائل الثلاث التي يشير إليها هي: إذا كان ما بعدها مستثنى: «ما قام إلا زيد»، أو مستثنى منه: «ما قام إلا زيد أحد»، أو تابعاً له نحو: «ما قام أحد إلا زيد فاضل»». انظر: مغني اللبيب ص٥١٦.

(٥) في (ع): «في الصلة ما».

قال أحمد: امتناعه على أن قولك: ﴿رَسُولٌ﴾ فاعل[١]، وإلّا فهذا القول صحيح على أن فاعل (جاء) مُضمَرٌ و﴿رَسُولٌ﴾ خبر الموصول.

وأجاب محمود: بأنه يجوز لأن «ما معكم» بمعنى «آتيتكم»، كأنه قيل: ثم جاءكم رسولٌ مصدِّق لما آتيتكموه.

قال أحمد: يريد وإن خلا عن العائد فهو في معنى كلام يتحقَّق فيه العائد.

قال محمود: فإن قلتَ: ما موقع الواو في قوله: ﴿وَلَوِ ٱفْتَدَىٰ﴾ [آل عمران: ٩١]؟/ [٣٧/أ]
قلتُ: هو كلام محمول على المعنى كأنه قيل: فلن يقبل من أحدهم فديةً ولو[٢] كانت ملءَ الأرض ذهباً.

قال أحمد: هذه الواو للمصاحبة تستدعي شرطاً آخر يعطف عليه الشرط المتعلِّق[٣] به، والعادة أن يكون المنطوق به منبهاً على ما سكت عنه، فالأولى[٤] تقول: أكرم زيداً ولو أساء، تقديره: أكرم زيداً إن أحسن وإن أساء كقوله: ﴿وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: ١٣٥]، وهاهنا ﴿وَلَوِ ٱفْتَدَىٰ﴾ لا يقتضي إضمار محذوف بنية المذكور عليه؛ لأن افتداءهم بـ«ملء الأرض ذهباً» أجدر الحالات بقبول الفدية؛ فلذلك قدر محمود فديةً حتى تجعل «ملء الأرض ذهباً» فديةً خاصةً أولى من أصل الفدية، وأما تطبيق الآية عليه فعسر وغايته أن قبول الفدية بملء الأرض ذهباً تارةً تُؤخذ قهراً كالدية تؤخذ بدلاً، وتارة يقول المفتدي: أنا أفعل هذا ولا يفي به، وتارة يفعل ذلك، والفدية عنده ويسلِّمه لمن يروم قبوله[٥] منه، فالمذكور في الآية

---

(١) ووجه الامتناع على هذا أن جملة الصلة قد خلت من العائد حينئذٍ.

(٢) منهم من يجعل هذه الواو حاليةً للتعميم في الأحوال؛ أي: لن يقبل منهم في جميع الأحوال ولو في حال افتدائه نفسه.

(٣) في (ح، ع): «المقترنة به».

(٤) في (ح، ق، ع، ص): «بالأولى».

(٥) في (ع، ح): «ويسلمها لمن يؤمل قبولها».

أبلغ الأحوال وهو أن يبذله محققاً، ونظيره قوله تعالى: ﴿فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ﴾ [النساء: ٩٢] فإذا لم يقبل هذا فلأنْ لا يقبل قوله: أبذل أو أقدر عليه أو ما جرى مجراه أولى، فتكون الواو على حالها.

وقوله تعالى: ﴿لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُۥ مَعَهُۥ لِيَفْتَدُوا۟ بِهِۦ﴾ [المائدة: ٣٦] مصرح[1] بذلك، والمراد أنه لا خلاص لهم من الوعيد[2]، وإلّا فقد عُلِمَ أنهم لا يقدرون يومئذٍ على فلس كما يقول الرجل للرجل: لا أبيعك هذا الثوب بألف دينار ولو سلمته إلي في يدي، وهذا من السهل الممتنع.

قال محمود: ويحتمل أن يكون المراد: ولو افتدى بمثله معه، كما جاء في آية أخرى، وحذف المثل في كلامهم كثير.

قال أحمد: فيظهر حمله على النمط المتقدم؛ لأنه إذا لم يقبل ومثله معه، فلأنْ لا يقبل وحده أولى.

قال محمود: [في قوله]: ﴿قُلْ صَدَقَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٩٥]، تعريض بكذب اليهود في دعواهم أنّ ما حرم عليهم كان محرَّماً على الأنبياء، كما قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٦]/ . [٣٧/ب]

قال محمود: [في قوله]: ﴿فِيهِ ءَايَٰتٌۢ﴾ [آل عمران: ٩٧] فسرها بالمقام وحده لظهور آياته فكأنه بمنزلة الكثير.

قال أحمد: وقد مضى مثله في قوله: ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾ [البقرة: ١١١].

قال أحمد: وقد لاح الآن لي في جمع الأماني وجه آخر، وهو أن كل واحد منهم

---

(١) ما أثبتناهُ من جميع النسخ، وفي الأصل: «خرج».
(٢) في الأصل و(ص، ق): «الوعد»، وما أثبتناهُ من (ح، ع) والمطبوع.

صدرَتْ منه هذه الأمنيّة فجمعها تنبيهاً على تعددها بتعدُّدهم، والجمع في هذا الباب هو الأصل والإفراد فرع، كقوله(١): [من الوافر]

كُلُـوا في بَعْـضِ بطنكُـمُ تعفُّـوا ....

قال محمود: ويجوز أن يكون إبقاؤه وأثر القدم فيه وأمن من دخله.

قال محمود: في قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] توكيدات ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾؛ أي: في رقابهم، فذكر الناس ثم الإبدال بالمستطيعين للإيضاح بعد الإبهام للتنبيه على المراد، وجعل ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ عوضاً عن (ومن لم يحج) تغليظاً كما قال ﷺ: «مَنْ ماتَ ولم يحجَّ فليمُتْ إنْ شاء يهودياً أو نصرانياً»(٢)، وقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ

---

(١) هذا البيت من الخمسين التي لم يُعرف لها قائل في الكتاب لسيبويه وهو من الوافر وعجزه:
فإن زمانكم زمن خميص
ومعنى البيت: وضع البطن في موضع البطون. وصف شدة الزمان وكَلَبه فقال: كلوا في بعض بطونكم ولا تملؤوها حتى تعتادوا ذلك وتعفوا عن كثرة الأكل وتقنعوا باليسير، وتعفُّوا مجزوم بجواب الأمر. الكتاب ١/ ٢١٠، وخزانة الأدب ٧/ ٥٦٣، وضرائر الشعر ١/ ٢٥٢.

(٢) رُوي من حدِيث عليّ ومن حدِيث أبي أمامة ومن حديث أبي هريرة، أما حدِيث عليّ فرواه الترمذي من حديث هلال بن عبد الله الباهليّ مولى ربيعة حدَّثنا أبو إسحاق الهَمداني عن الحارث عن عليّ قال: قال رسول الله ﷺ: «من ملك زاداً وراحلةً تبلغه إلى بيت الله ولم يحجّ فلا عليه أن يموت يهوديّاً أو نصرانيّاً». انْتهى، وقال: حديث غريب لا نعرفه إلَّا من هذا الوجه وفي إسناده مقال، وهلال بن عبد الله مجهول والحارث يضعف في الحديث.
ورواه البيهقي في شعب الإيمان وقال: تفرد به هلال مولى ربيعة هذا بصرِي حدث عنه غير واحد من البصريين عفَّان بن مسلم ومسلم بن إبراهيم وغيرهما، وهذا يدفع قول التِّرمذيّ إنَّه مجهول إلّا أن يريد جهالة الحال.
ورواه ابن عدي في «الكامل» والعقيلي في «الضعفاء الكبير» وأعلاه بهلال، قال ابن عدي: وهلال معروف بهذا الحديث ثمَّ أسند إلى البخاريّ أنه قال فيه منكر الحديث، وقال العقيليّ: لا يتابع عليه.
وأما حديث أبي أمامة فرواه الدارمي في مسنده أخبرنا يزيد بن هارون عن شريك عن ليث =

﴿غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧] دليل على مَقْتِ من لم يحجَّ، فأثبت الغنى فيه ببرهان أنه غني عن العالمين جملةً وهو أدلُّ على السُّخْط.

قال أحمد: قوله: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾؛ أي: ترك الحج؛ فيه نظر، فإنه لا يكفر بمجرد تركه، ويتعيَّنُ حملُه على[1] تاركه جاحداً لوجوبه، والكفر عندنا يرجع إلى الاعتقاد، والزمخشري يسهُلُ ذلك عليه؛ لأنه يعتقد أن تارك الحج يخرج من الإيمان ويخلد في النار.

ويحتمل أن يكون قوله: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ استئناف وعيدٍ للكافرين.

قال محمود: [في قوله]: ﴿تَبۡغُونَهَا عِوَجٗا﴾ [آل عمران: ٩٩] فيه وجهان:

أحدهما: تُوهِمونَ الناس أنَّ فيها عوجاً بإنكار النسخ وتغيير صفة نبينا ﷺ.

والثاني: تبغون أنفسكم في إخفاء الحق وابتغاء ما لا يتأتَّى فيه من عوج.

= عن عبد الرحمن بن سابط عن أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: «من لم يمنعه من الحج حاجة ظاهرة أو سلطان جائر أو مرض حابس، ومات ولم يحج فليمت إن شاء يهودياً وإن شاء نصرانياً»، وكذلك رواه البيهقي في شعب الإيمان.

ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه حدثنا أبو الأحوص عن سلام بن سليم عن ليث عن عبد الرحمن ابن سابط عن النبي ﷺ... فذكره مرسلاً.

وأما حديث أبي هريرة فرواه ابن عدي في «الكامل في ضعفاء الرجال» من حديث عبد الرحمن القطامي حدَّثنا أبو المهزم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من مات ولم يحج حجة الإسلام من غير وجع حابس أو سلطان جائر، فليمت أي الميتتين شاء، إما يهودياً وإما نصرانياً».

ورواه ابن الجوزي في «الموضوعات» من طريق ابن عدي ثم قال: هذا حديث لا يصح وأبو المهزم يزيد بن سفيان قال ابن معين: ليس حديثه بشيء. وقال النسائي: متروك وفيه عبد الرحمن القطامي قال الفلاس: كان كذاباً.

أقول: والخلاصة: أن هذا الحديث لا يثبت بوجه من الوجوه وأقل حالاته أنه شديد الضعف والله أعلم. تخريج أحاديث الكشاف ١/ ٢٠٢.

(١) في الأصل: «عوده إلى»، والمثبت من (ح، ع).

قال أحمد(١): في تقديره الجار مع ضمير المفعول في قوله: ﴿تَبۡغُونَهَا﴾؛ أي: تطلبون لها، نقصٌ من المعنى، والأحسن جعل الهاء من ﴿تَبۡغُونَهَا﴾ مفعولاً، و﴿عِوَجٗا﴾ حال وقع موقع الاسم مبالغةً كأنهم طلبوا أن/ تكون الطريقة القويمة نفس العوج. [٣٨/أ]

قال محمود: [في قوله]: ﴿فَأَنقَذَكُم مِّنۡهَا﴾ [آل عمران: ١٠٣] يعود الضمير إلى شفا، وهو مذكَّر أُضيف إلى مؤنث فأُنِّث كقوله(٢): [من الطويل]

.... كما نَهِلَتْ صدْرُ القناةِ من الدَّمِ(٣)

قال أحمد: يجوز أن يعود الضمير إلى الحفرة(٤) كقولك: أكرمت غلام هند وأحسنت إليها، وتكون المنة بالإنقاذ منها أتم، والكون على ﴿شَفَا﴾ يستلزم الهوي غالباً فامتن عليهم بإنقاذهم من الحفرة التي يتوقع الهوي فيها.

---

(١) في الأصل: «قال محمود». وما أثبتناهُ من باقي النسخ.

(٢) البيت للأعشى: وصدر البيت: «وتَشْرَقُ بالقول الذي أذعته». وفي ديوانه: (كما شَرِقت) بدلًا من (كما نهلت). انظر: ديوان الأعشى ص ١٣٣.

(٣) شرق: إذا غص بريقه أو نحوه. وذاع الخبر ذيعاً وذيوعاً: انتشر. وأذاعه: نشره. أي: لم تقدر على ابتلاعه وكتمانه كما لم يبلغ صدر القناة؛ أي: الرمح الدم الذي يكون عليه من القتيل. وشبه القول الذي لم يقدر على كتمانه بالشيء الذي لم يقدر على ابتلاعه، فاستعار الشرق للعجز عن الكتمان على طريق التصريحية. وشبه الشرق الأول بالثاني ليفيد ضمناً أن قوله: كالدم للمبالغة في عدم إمكان الكتمان.
الوجه الثاني: أن معناه: لو كنت متباعداً عني كأنك في قعر البئر ورقيت منه إلى السماء ليقربنك القول إلي شيئاً فشيئاً حتى تَهِرّه، أي تكرهه وتبغضه، وتعلم أني عندكم غير عاجز عن الكلام الذي يقربك إلي، وتشرق بالقول الذي قد أذعته أنا عنك. فالتاء على هذا للمتكلم، أي: لم تقدر على استماعه ودخوله أذنك كما لم تقدر صدر القناة على ابتلاع الدم.
وموضع الشاهد: صدر القناة مذكر. ولكن اكتسب التأنيث من المضاف إليه؛ فلذلك أنث فعله. شرح شواهد الكشاف ١/ ٣٩٥.

(٤) أقول: وقد ذكر الزمخشري هذا الاحتمال بقوله: «والضمير للحفرة أو للنار أو للشفا»، ولكنه عندما ذكر أنه يعود للشفا ذكر وجه تأنيث الضمير. ومع هذا فإن ابن هشام قال: ويحتمل أن الضمير للنار وفيه بعد؛ لأنهم ما كانوا في النار ليُنقذوا منها. الكشاف ١/ ٣٩٥، ومغني اللبيب ١/ ٦٦٦.

وأبو علي[(١)] رأى في «التعاليق»[(٢)] تأنيث المذكر بإضافة المؤنث من الضرورات، ورأيُه في «الإيضاح»[(٣)] بخلافه، والزمخشري رأى أنه لا يُمتَنُّ عليهم بالإنقاذ من حفرة لم يكونوا فيها، وقد بيّنتُ جوازه فإنهم كانوا صائرين إليها لولا الإنقاذ الإلـٰهي، وقوله: ﴿عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾ [التوبة: ١٠٩]، جعل كونهم على الشفا موجباً للسقوط.

قال محمود: (مِن) في قوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ﴾ [آل عمران: ١٠٤] للتبعيض؛ لأن هذا الخطاب يتوجه للعالِمين.

قال أحمد: أو في التبعيض وتنكير (أمة) دليل على قلتهم، ومن هذا الأسلوب: ﴿وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾ [الحشر: ١٨] تنكير النفس دليل على قلة الناظر في معاده.

٦٤ ـ **قلتُ:** ويحتمل أن يكون تنكيرها إرادةً لتعظيمها لنظرها في معادها، وقد سبقت نظائره.

[قال أحمد][(٤)]: ومنه: ﴿وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٢].

---

(١) أبو علي الفارسي هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي النحوي، كان من أكابر أئمة النحويين، علت منزلته في النحو حتى فضّله كثيرٌ من النحويين على أبي العباس المبرد، توفي أبو علي الفارسي يوم الأحد، لسبع عشرة ليلةً خلت من ربيع الأول، سنة سبع وسبعين وثلاث مئة. وذلك في خلافة الطائع لله تعالى. نزهة الألباء في طبقات الأدباء ١/ ٢٣٢، وإنباه الرواة على أنباه النحاة ١/ ٣٠٨، ووفيات الأعيان ٢/ ٨٠، وسير أعلام النبلاء ١٣/ ٣٧٩، والأعلام للزركلي ٢/ ١٧٩.

(٢) وإلى هذا ذهب ابن جني أيضاً وعلل ذلك بأنه خروج عن أصل إلى فرع؛ لأن التذكير هو الأصل بدلالة أن الشيء مذكر وهو يقع على المذكر والمؤنث، لذلك قال: تأنيث المذكر أذهب في التناكر والإغراب. سر صناعة الإعراب ١/ ١٢٥، والخصائص ٢/ ٤١٧. والمراد بالتعاليق (التعليقة على كتاب سيبويه) لأبي علي الفارسي، حققه د. عوض القوزي.

(٣) هو كتاب الإِيضَاح والتكملة لأبي عَليّ الحسن بن أَحْمد الفارسي. المعجم المفهرس ١/ ٤١٠.

(٤) ما أثبتناهُ من (ع، ح)و في باقي النسخ ساقطة.

قال محمود: [في قوله]: ﴿يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، يدخل فيه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعطف تفضيلاً كقوله: ﴿عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ [البقرة: ٢٣٨].

قال أحمد: هو كقوله: ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ [الرحمن: ٦٨] و﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ [البقرة: ٩٨].

٦٥ ـ **قلت**: قد سبق إبطال التمثيل بقوله: ﴿وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾.

قال أحمد: لكنَّ الخير لا يعدوهما، فالأولى أن يقال: ذكر الخير عاماً ثم فصله، وفيه من العناية مالا يخفى، إلا أن يثبت عرفٌ يخصُّ الأمرَ بالمعروفِ والنهي عن/ المنكر [٣٨/ب] ببعض [أنواع] الخير، وما أرى ذلك ثابتاً.

قال محمود: رفع قوله: ﴿ثُمَّ لَا يُنْصَرُونَ﴾ [آل عمران: ١١١] على الاستئناف، ولم يجزمه[١] عطفاً لفائدة الوعد المطلق بنصرهم على الكافرين[٢] غير مقيَّدٍ بشيء، ولو جزم لتقيَّد نعتاً لهم كتولِّي الأدبار.

قال أحمد: وهذا من الترقِّي، وَعَدهُمْ بتولِّي عدوِّهم الأدبار عند قتالهم، ثم ترقَّى فوعدَ أنهم لا ينصرون مطلقاً، ثم زاد في الترقي بدخول ثم لتراخي الرتبة، كأنه قال: ثم هاهنا رتبة هي أعلى في الامتنان وهو أنهم لا يُنْصَرونَ ألبتة.

قال محمود: ﴿فِيهَا صِرٌّ﴾ [آل عمران: ١١٧] يحتمل أن يكون بمعنى: باردة؛ أي: فيها قَرة باردة، كقولك: برد بارد، وأن يكون ﴿صِرٌّ﴾ مصدَّراً بمعنى البرد، وأن

---

(١) لأنه يلزم عليه تغير المعنى، وذلك لأنه أخبر بعدم نصرتهم مطلقاً، ولو عُطف على جواب الشرط للزم تقييده بمقاتلتهم لنا.
(٢) في (ع، ح): «على المؤمنين».

يكون من باب: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب ٢١]، كقولك: إن ضيعني فلان ففي الله كافٍ.

قال أحمد: الثالث أحسنها، وبيان معناه أنك إذا قلت مثلاً: ففي عمرو بعد الله كافٍ، فكافٍ نكرة مجردة من القيود المشخَّصة المخصَّصة، ثم جعلت عَمراً المعين محلاً له، فشخصت المطلق المجرَّد بهذا المعين فهي ظرفية محقَّقة إذ المطلق بعض المقيد.

قال محمود: فإن قلت: الغرض تشبيه ما أنفقوه في ضياعه وقلة جدواه بالحرث الذي أصابه الصِّر، والكلام غير مطابق للغرض؛ قلت: هو من التشبيه المركَّب الذي هو في مثل قوله: ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة: ١٧] ويجوز أن يراد: مثل إهلاك ما ينفقون.

قال أحمد[١]: والكلام سوء أدب، وجزم بأن الكلام غير مطابق للغرض، والواجب أن يقال: ما وجه مطابقته؟ ولو أورد مثل هذا الكلام على إمام معتبر بحضرته لتلطَّف في إيراده مع أنه قد يكون ذلك الاعتراض متحقِّقاً لا جواب عنه، فكيف لا يتأدَّب مع من يعلم السر وأخفى في كلامه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ثم يُرَدَّ على جوابه الثاني أن السؤال باقٍ على تقدير: مَثَل إهلاك
[٣٩/أ] ما ينفقون، إذ لا يشبه المصدر بالاسم الذي هو الريح المهلكة وتقديره/ واللهُ أعلم: مَثَلُ ما ينفقون في هذه الدنيا [كمثل حرث قوم ظلموا أنفسهم][٢]، أصابته[٣] ريحٌ فيها صِرٌّ فأهلكته، لكن خُولِفَ ذلك لفائدةٍ جليلةٍ وهي تقديم الأهم وهي الرِّيح التي هي مثل العذاب تهديداً واعتماداً على الأفهام الصحيحة في فهمه، ومثله في

---

(١) في (ع، ح): «وأخذ عليه أحمد ما في لفظ السؤال من سوء أدب».
(٢) في الأصل: «كمثل الذي هو الريح أنفسهم»، والمثبت من سائر النسخ.
(٣) في (ح): «أصابتهم».

التقديم(١): ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقياسه: فتذكر إحداهما الأخرى إن ضلَّت، ومثله: أعددت هذه الخشبة أن يميل الحائط؛ أي: أدعم بها الحائط إن مال(٢).

قال محمود: إنما ذكر في الحسنة ﴿تَمْسَسْكُمْ﴾ وفي السيئة ﴿تُصِبْكُمْ﴾؛ لأن المسَّ مستعارٌ للإصابة كقوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩].

قال أحمد: ويمكن أن يقال: المسُّ أقلُّ تمكناً من الإصابة وهو أقلُّ درجاتها، أي: إن تصبك الحسنة أدنى إصابة تسؤهم ويحسدوكم، وإن تتمكَّنْ منكم المصيبة وتنتهي إلى الحدِّ الذي يرثي لها الشامتُ فهؤلاء لا يرثون ولا يرجعون عن حسدهم بل يفرحون ويسرون.

٦٦ ـ **قلتُ**: هذا أحسن إلا أنه يحتاج إلى الجواب عن الآية التي استشهد بها محمود: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ﴾ ومحمود ذكر جواباً يعم الكل.

قال محمود: [في قوله]: ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ﴾ بالتوبة ولا يشاء أن يغفر إلا للتائبين: ﴿وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ ولا يشاء أن يعذب إلا المستوجبين للعذاب(٣) وإتباعه لقوله: ﴿أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٢٨] تفسيرٌ بيِّن؛ لأن المتوبَ عليهم هم أهل الأهواء والبدع الظالمون(٤)، لكنهم يتعامَوْنَ عن الحقِّ ويخبطون خبط

---

(١) في (ق): «التقدير» وفي (ح، ع): «التحويل».

(٢) في الأصل: «مالت»، والمثبت من سائر النسخ.

(٣) هذا القول نسبه الزمخشري في الكشاف للحسن، وقال أبو حيان: لا يصح عنه ألبتة. الكشاف ١/ ٤١٤، البحر المحيط ٣/ ٣٣٩.

(٤) الاختصار هاهنا فيه تشويش وفي نسخ الزمخشري المطبوعة وضوح: «تفسير بين لمن يشاء، وأنهم المتوب عليهم، أو الظالمون، ولكن أهل الأهواء والبدع يتصامتون ويتعامون عن آيات الله فيخبطون خبط عشواء». الكشاف ١/ ٤١٤.

عشواء مغترين بما يفترون عن ابن عباس رضي الله عنهما[١]: «**يهبُ الذَّنبَ الكبيرَ لمن يشاء، ويعذِّب على الذَّنبِ الصَّغيرِ من يشاء**».

قال أحمد: الآية في الكفار والمغفرة في حقِّهم مشروطة بالتوبة من الكفر بالإيمان بلا خلاف، واعتقاد الزمخشري تعدِّي حكمها إلى الموحدين تعامٍ حقيقةً، وإلا فهو أحذقُ من ذلك والله حسبه فيما نسب أهل السنة إليه بغير جرم.

[٣٩/ب] **قال محمود**: [في قوله]: ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ﴾؛ أي: ولما يجاهدوا؛ / لأن العلم متعلِّقٌ بالمعلوم[٢]، فنزل نفي العلم منزلة نفي متعلقه؛ لأنه ينتفي بانتفائه، تقول: ما علم الله في فلان خيراً، أي ما فيه خير.

قال أحمد: التعبير بنفي العلم عن نفي المعلوم خاصٌّ بعلم الله، إذ يلزم من عدم[٣] تعلُّقه بوجود شيء ما عدم ذلك الشيء ولا كذلك علم المخلوقين، فلا يكاد يعبّر عنه بذلك لعدم اللُّزوم، ويظهر من كلام الزمخشري جواز ذلك مطلقاً؛ لأنه قال في قول فرعون: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾ [القصص: ٣٨] عبَّر عن نفي المعلوم بنفي العلم؛ لأنه من لوازمه، وسيأتي بيان وهمه في هذا الموضع؛ لأن فرعون أراد أن علمه لا يعزب عنه شيء ولو كان إله سواه لعلمه وهو من دعاويه وحماقته.

قال محمود: وإنما قال: ﴿مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ [آل عمران: ١٥١] وإن لم تكن ثم حجة فلم يُنزِّل؛ لأن الكفر لا تقوم عليه حجة، إنما أراد نفي الحجة ونزولها

---

(١) ذُكر في التفاسير دون سند وبعضهم قال: عن طاووس عن ابن عباس فقط، ونسبه الواحدي والسمرقندي للضحاك أيضاً. تفسير البغوي ١/ ٢٥٦، والواحدي٢/ ١٨٥، والسمرقندي ١/ ٢٤٥.

(٢) في الأصل: «بالعلوم»، وما أثبتناه في (ع، ح).

(٣) في الأصل: «بعدم»، وما أثبتناه في سائر النسخ.

جميعاً كقوله(١): [من السريع]

.... ولا تـرى الضَّـبَّ بهـا يَنْجَحـر

[قال أحمد]: ليس في ظاهر الآية ما يُفهم أن هناك حجةً، ولو كان فيها: «ما لم ينزل بها سلطانه(٢)» بإضافة السلطان إلى: ما أشركوا به لورد السؤال ولكان كقوله: [من الطويل]

على لاحبٍ لا يُهْتدَى بمنارِه(٣) ....

فإنَّ إضافة الـمنار إليه تُوهِم أنَّ له مناراً، ويـحتاج إلى حـمله على أنه لا منار له

---

(١) نسب الأنباري وكذلك شارح شواهد الزمخشري هذا البيت إلى عمرو بن أحمر وصدره:

لا تفزع الأرنبَ أهوالُها

ومعنى البيت: لا تُخيف الأرنب أهوال تلك الصحراء؛ أي: لا هول فيها حتى يفزعه، ولا ترى الضب فيها يدخل جحره، و«ينجحر» حال إن كانت ترى بَصَرِيةً، ومفعول ثانٍ إن كانت علميةً. ويجوز أن المعنى: لا أرنب فيها تفزعه أهوالها، كما لا ضب فيها يدخل حجره، فهما منفيان. وهذا أوفق بالمقدم، شرح المفضليات ص٥٩، وخزانة الأدب ١٠/ ١٩٢، وشرح شواهد الكشاف ١/ ٤٢.

(٢) وفي الأصل و(ع، ص): «سلطاناً»، وما أثبتناهُ في (ح، ق) والمطبوع.

(٣) البيت لامرئ القيس، وعجزه:

إذا سافهُ العود النُّبَاطيُّ جَرجَرا

معنى البيت: لاحب: الطريق الواضح أو الواسع المنقاد، وقوله: «لا يُهتدى بمناره»، لم يرد أن له مناراً لا يُهتدى به، ولكن أراد أنه لا منار له فيُهتدى بذلك المنار، وسافه يسوفه سوفاً إذا شمه شماً. ومنه المسافة. والعود: الجمل المسن. ويطلق على الطريق القديم. والسؤدد: القديم. والنباطي: نسبةً للنبط، وهم قوم يحلون البطاح بين العراقَين يستنبطون منها الماء، كيماني نسبةً لليمن. ويُروى: العود الديافي. وداف يدوف إذا خلط، ودياف: موضع بالجزائر فيه نبط الشام. والديافي نسبة إليه. والجرجرة، صوت يردده البعير في حنجرته.

وفي البيت نوع من البديع يسمونه نفي الشيء بإيجابه، ويفسرونه بأن يكون الكلام ظاهره إيجاب الشيء وباطنه نفيه بأن ينفى بما هو من سببه وهو منفي بالباطن. العمدة في محاسن الشعر ٢/ ٨٠، وشرح شواهد الكشاف ١/ ٣١٨، وديوان امرئ القيس ص٩٦، وتاج العروس، مادة (لحب).

فيهتدي به، ولو قال: لا يهتدي فيه بمنارٍ لاستغنى عن التأويل والآية كذلك.

قال محمود: وإنّما صحَّ أن يقع ما هو مسألة واستفهام بدلاً من الإخبار بالظن في قوله: ﴿يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ﴾ يقولون لأن مسألتهم صدرت عن الظن فأُبدِلَتْ منه.

قال أحمد: ويلاحظه[1] قول الملائكة: ﴿أَتَجۡعَلُ فِيهَا﴾ [البقرة: ٣٠] وهو استفهام لا يدخله صدق ولا كذب، ومع ذلك قال: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١]؛ أي: في قولكم: ﴿أَتَجۡعَلُ فِيهَا﴾ لاستلزامه الخبر بأن نوع الإنسان غير معصوم عن الفساد.

قال محمود: [في قوله]: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ﴾ [آل عمران: ١٦١]، تنبيهٌ على عصمته، وأن النبوة والغلول متنافيان.

[٤٠/أ] وقيل: هو تأكيد في النهي ومبالغة،/ رُوِيَ: «أنه بعث طلائع فغنمت فقسم، ولم يقسم للطلائع فنزلت»[2]، أي وما كان لنبي أن يعطي[3] قوماً ويمنع آخرين، وسمى حرمان البعض غلولاً تغليظاً وتقبيحاً لصورة الأمر.

قال أحمد: يشهد للثاني ورود هذه الصيغة كثيراً للنهي ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسۡرَىٰ﴾ [الأنفال: ٦٧] ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣] ﴿وَمَا كَانَ لَكُمۡ أَن تُؤۡذُواْ رَسُولَ ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٥٣].

---

(١) في (ع): «يلاحظ».

(٢) قالَ بعث النَّبِي ﷺ طلائع فغنم رَسُول الله ﷺ فقسم بَين النَّاس وَلم يقسم للطلائع شَيْئاً فلمَّا قدمت الطَّلَائِع فقالُوا: قسم الْفَيْء وَلم يقسم لنا فأنْزل الله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ﴾، أخرجه ابن جرير من طريق الضحاك (٧/ ٣٥١)، وعزاه في الدر المنثور لابن أبي شيبة وابن جرير وهو مرسل (٢/ ٣٦٢)، وانظر: أسباب النزول ١/ ١٣٠.

(٣) في الأصل: «يغل»، وما أثبتناه في سائر النسخ.

٦٧ ـ **قلتُ**: يعارضه ورود هذه الصيغة للامتناع(١) العقلي كثيراً: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ﴾ [مريم: ٣٥] ﴿مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُوا۟ شَجَرَهَآ﴾ [النمل: ٦٠].

قال أحمد: وفي قول الزمخشري: «تغليظاً وتقبيحاً لصورة الأمر» مخالفةٌ لعادة لطف الله تعالى برسوله ﷺ في التأديب، ومزجِه باللطف ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣] بدأه بالعفو، فما كان للزمخشري أن يُعبِّر بهذه العبارة.

قال محمود: فإن قلتَ: هم كانوا صادقين في دَرْئِهم عن أنفسهم الموتَ بالقعود، فما معنى قوله: ﴿إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾؟ قلتُ: قد يكون القعود سبباً للنجاة، وقد يكون القتال سبباً لها وقد يكون غير ذلك، فما يدريكم أن سببه القعود؟

قال أحمد: السؤال يَرِد على معتزليٍّ مثله، يعتقد أن الموت قد يكون بحلول الأجل، وقد يكون قبله بالقتل، ولولاه لاستوفى أجلاً مكتوباً له(٢)، فبزعمه يدفعُ الإنسانُ الموتَ العارضَ عن نفسه بتوقِّي أسبابه، فورد ذلك السؤال.

وأما أهل السنة فالموت عندهم كيف كان بأجل، والخارجون للقتال والمقتولون في المعركة لابدَّ من موتهم في ذلك الوقت، وهو أجلهم في علم الله(٣): ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤] وخلافاً لإخوانهم المنافقين في قولهم: ﴿لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا۟﴾ [آل عمران: ١٦٨]، وللنمروذ في قوله: ﴿أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٨٥] فإنه قال: أنا أحيي وأميت، فظن أنه إذا قتَلَ كان إماتةً منه، وغاب عنه أنَّ الذي قتله هو الله، وأنه لما قتله فقد استوفى في تلك الساعة / أجله.

---

(١) في الأصل: «والامتناع»، وما أثبتناه في سائر النسخ.

(٢) المعتزلة لهم في المقتول لو لم يُقتل ثلاثة أقوال: أ ـ أبو الهذيل: أنه لو لم يُقتل لكان يموت قطعاً. ب ـ البغدادية: لو لم يُقتل لكان يعيش قطعاً. ج ـ يجوز أن يحيا ويموت ولا يُقطع بأحد الأمرَيْن. شرح الأصول الخمسة ٢٨٢.

(٣) مقالات الإسلاميين ١/ ٣٢١، وشرح المواقف ٣٢٠، والفصل في الملل والأهواء والنحل ٣/ ٤٩.

قال محمود: فإن قلتَ: كيف جاز أن يكونَ ازديادُ الإثم غرضاً[١] لله تعالى في قوله: ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا﴾ [آل عمران: ١٧٨]؟ قلتُ: هو علة الابتلاء[٢]، وما كل علّة غرضاً، تقول: قعدتُ عن الغزوِ للعجزِ والفاقة[٣]، وخرجتُ مخافةَ الشرِّ، وليس شيء منه غرضاً بل هو علة وسبب[٤]، فلما كان في علم الله المحيط بكل شيء أنهم يزدادون إثماً فكان الإملاء من أجله وقع مجازاً.

قال أحمد: بناه على أن الإثم الواقع منهم بخلاف الإرادة الربانية؛ فأعمل الحيلة في إبطال الصريح فجعله سبباً وليس غرضاً، وهو يشعر بحصول بعضها قبل يوم القيامة، وهو المراد بما يكون في القبر من نعيم وعذاب فأحسن بمخالفة إخوانه في التصديق بعذاب القبر[٥].

---

(١) الغرض: هو الفائدة المقصودة العائدة إلى الفاعل التي لا يمكن تحصيلها إلا بذلك الفعل.
وقيل: الغرض هو الذي يُتصور قبل الشروع في إيجاد المعلول. الكليات ١/ ٦٧٠.

(٢) في الأصل: «الإملاء»، والمثبت من (ع، ق، ص).

(٣) في الأصل و(ص): «والإفاقة»، وما أثبتناهُ في (ح، ع) وهو الصواب.

(٤) كثيراً ما يطلق السبب على العلة، والعلة على السبب وعند المتكلمين غالباً لا يفرق بينهما.
أما تعريف السبب فهو لغة: عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به؛ أي: لأنه ليس بمؤثر في الوجود بل وسيلة وفي الشرع: قال الأكثرون: هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل السمع على كونه معرفاً للحكم الشرعي، كجعل دلوك الشمس معرفاً لوجوب الصلاة.
وقيل: هو الموجب لا لذاته، ولكن بجعل الشارع إياه موجباً، وهو اختيار الغزالي، وحاول الإمام الرازي تزييفه. وقيل: هو الموجب لذاته، وهو قول المعتزلة، وإنما نصب السبب للحكم ليستدل به على الحكم عند تعذر الوقوف على خطاب الله، لا سيما عند انقطاع الوحي، كالعلامة.
والعلة في اللغة: اسم لما يتغير الشيء بحصوله، أخذاً من العلة التي هي المرض؛ لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض، وأما في الاصطلاح فاختلفوا فيها على أقوال سبعة.
إرشاد الفحول إلى علم الأصول ٢/ ١١٠، والبحر المحيط في أصول الفقه ٢/ ٦.

(٥) جمهور المعتزلة على الإيمان بعذاب القبر إلا ما حُكي عن ضرار بن عمرو، وما نسب إلى جهم بن صفوان، وهذا ما حكاه القاضي عبد الجبار عن نفسه وأسلافه في شرح الأصول الخمسة ص ٣٧٠، =

٦٨ـ **قلتُ**: [لا أدري ما معنى قوله: «وهو»، إلى قوله: «وعذاب»، يشعر][1] هذا الكلام غير محقق، ولعله سقم في النسخة[2].

قال محمود: فائدة قوله: ﴿مُنَادِيًا يُنَادِى﴾ [آل عمران: ١٩٣]، أنَّ اسم الفاعل مطلق يحتمل أن يكون منادياً للحرب، أو لإغاثة مكروب أو غيره.

ثم ذكر الفعل مقيّداً بالإيمان، وفي الإتمام ثم التَّقييد تفخيمٌ لا يخفى.



= وقال ابن الجوزي: ذهب ضرار بن عمرو الغطفاني أحد شيوخ المعتزلة إلى إنكار عذاب القبر، وهو قول من لقينا من الخوارج.

وذهب أهل السنة وبشر بن المعتمر والجبائي وسائر المعتزلة إلى القول به، وبه نقول لصحة الآثار عن رسول الله ﷺ به. الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤/ ٥٦.

أقول: وقد نسب الأشعري في المقالات ٢/ ٢١٣ نفي عذاب القبر إلى المعتزلة والخوارج، والأرجح بالنسبة للمعتزلة حكاية القاضي عبد الجبار عن نفسه وأسلافه إذ هو أخبر بذلك وأعرف.

(١) هذه الزيادة من (ح، ع).

(٢) قد يكون ذلك حتى استشكل المؤلف هذه العبارة في مختصره؛ لأن مكانها ليس هنا، وإنما جاءت من أحمد تعليقاً على قول الزمخشري: في قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِۖ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَۗ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَـٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾.

فإن قلتَ: كيف اتصل به قوله: ﴿وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ﴾؟ قلتُ: اتصاله به على أن كلكم تموتون ولا بدّ لكم من الموت ولا توفون أجوركم على طاعاتكم ومعاصيكم عقيب موتكم، وإنما توفونها يوم قيامكم من القبور. فإن قلتَ فهذا يوهم نفي ما يروى أن القبر روضة من رياض الجنة، وحفرة من حفر النار. قلتُ: كلمة التوفية تزيل هذا الوهم لأن المعنى أن توفية الأجور وتكميلها يكون ذلك اليوم، وما يكون قبل ذلك فبعض الأجور.

فكان تعليق أحمد على هذا الكلام: «هذا كما ترى صريح في اعتقاده حصول بعضها قبل يوم القيامة، وهو المراد بما يكون في القبر من نعيم وعذاب. ولقد أحسن الزمخشري في مخالفة أصحابه في هذه العقيدة، فإنهم يجحدون عذاب القبر، وها هو قد اعترف به، والله الموفق». اهـ. الكشاف ١/ ٤٤٩.

ومن سورة النساء[١]

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: ١] يَحتَمِلُ أنْ يُعطفَ على محذوف؛، أي: من نفسٍ واحدة أنشأها وخلق منها، وحُذف لدلالة المعنى عليه، ويجوز أنْ يُعطف على قوله: ﴿خَلَقَكُم﴾ ويكون الخطاب بـ: يا أيها الناس الذين[٢] بُعث إليهم رسول الله ﷺ؛ أي: خلقكم من نفس واحدة من الجنس المفرع منه.

قال أحمد: إنما قدّر المحذوف أولاً حيث كان الخطاب عاماً؛ لأنه لولاه لكان قوله: ﴿وَبَثَّ مِنْهُمَا﴾ تكراراً لقوله: ﴿خَلَقَكُم﴾ وهو معطوف عليه لا يصلح أنْ يكون بياناً له، أما وهو معطوف على المقدّر فذلك المقدّر واقع صفةً مبيّنةً، والمعطوف عليه داخل في حكم البيان، فلا يلزم التكرار في الوجه الثاني لخصوص الخطاب.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ﴾؛ [أي: الصِّغار؛ أي: لا تطمعوا فيها

---

(١) سبب التسمية: سُمِّيت سورة النساء لكثرة ما ورد فيها من الأحكام التي تتعلق بهن بدرجة لم توجد في غيرها من السور؛ ولذلك أُطلِقَ عليها «سورة النساء الكبرى» مقابلةً «لسورة النساء الصغرى» التي هي سورة الطلاق، ومما تميزت به: أحكام المواريث.
- سورة مدنية، من السور الطوال.
- عدد آياتها ١٧٦ آية.
- وهي السورة الرابعة من حيث الترتيب في المصحف، نزلت بعد سورة الممتحنة، والجمهور قالوا: نزلت بعد آل عمران. التحرير والتنوير ٤/ ٢١١.

(٢) في (ح، ع، ق): «للذين».

وكفّوا أيديَكم عنها و][1] يجوز أنْ يُرَادَ باليتامى: الكبار، فسمّاهم يتامى بالقياس[2]، واليتمُ:/ والانفراد عن الأب، وحقه الوقوع على الصغير والكبير، لكن غُلِّب في [٤١/أ] الصغير[3]، ويجوز أن يسمَّوا يتامى لقرب عهدهم إذا بلغوا باليتم، إشارةً إلى أنْ لا يُؤخَر إيتاءُ أموالهم إليهم عن حد البلوغ، ولا يُمْطَلُوا[4] عن الرّشد قبل أن يزول عنهم اسم اليتم[5] والصغار.

قال أحمد: ويقوِّي الأولَ قوله بعد آيات: ﴿وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم﴾ [النساء: ٦] والآية الأولى لحفظها عليهم، والثانية للإيتاء الحقيقي عند البلوغ والرشد، ويقوِّيه قوله عقيبه: ﴿وَلَا تَتَبَدَّلُواْ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢]؛ لأنه تأديب للوصي ما دام المالُ في يده، وعلى الوجهين الآخرين يكون معنى الاثنين واحداً، ويخلِّصه من التكرار أن الأولى مجملة، والثانية مبيَّنة بالبلوغ والرشد[6].

قال محمود: يَحرُمُ أكلُ مال اليتيم وحدَهُ ومع ماله، وإنما نهى عن أكل أموالهم معها؛ لأنهم مستغنون بما رزقهم الله من الحلال، وهم مع ذلك يطمعون فيها فيكون القبح أبلغ، ولأنهم كانوا يفعلون ذلك فنعى عليهم ذلك ليكونَ أزجرَ لهم.

---

(١) هذه الزيادة من (ع، ح).

(٢) في (ع): «بالقياس على الصغار».

(٣) في الأصل و(ص): «غلب في الكبير»، وما أثبتناهُ في سائر النسخ.

(٤) من باب نَصَرَ.

(٥) في (ح، ع): «اليتامى».

(٦) في (ح، ع): «الإيناس والبلوغ».

قال أحمد: طريق البلاغة الترقِّي بالنهي عن الأدنى تنبيهاً على الأعلى، كقوله: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وهاهنا الأعلى في درجات النهي أن يأكل ماله وهو غني، وأدناها أكلها وهو فقير، فيقال: ما وجه وروده على عكس القانون؟ وجوابه: أنَّ أبلغَ الكلام ما تعددت فيه وجوه الإفادة، والنهي عن الأعلى يفيد فائدةً جليلةً لا يفيدها النهي عن الأدنى، فالمنهي عنه متى كان أقبح كانت النفس منه أنفر، والأكل مع الغنى أقبح، فإذا استبشعه المنهي دعاه ذلك إلى الإحجام عنه، وعن أكل ماله مطلقاً، ويحقق هذا تخصيصه النهي بالأكل، وإن كانت وجوه الانتفاع به محرمةً إلّا أنَّ العرب كانت تذمُّ الإكثار من الأكل، وتَعيبُ على من جعله دأبه دون سائر الملاذّ، فقد يتفاخرون بكثرتها فخصَّ النهي بالأكل، [٤١/ب] لكونه أقبحَ الملاذّ، حتى / إذا نفرتِ النفسُ بمقتضى الطبع، جرَّ ذلك إلى النفور عن أكل مال اليتيم لباقي الملاذّ، ومثله: ﴿لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً ﴾ [آل عمران: ١٣٠]، ومثله الأمر تارةً يخص به الأدنى تنبيهاً على الأعلى وتارةً على العكس.

ومنه: ﴿ وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُو۟لُوا۟ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ ﴾ [النساء: ٨]، خصَّ حالةَ الحضور التي هي أعلى بالنسبة إلى الغيبة لعلمه سبحانه بشحِّ النفوس، ولو أمره بالإسعاف مطلقاً لم تنبعث النفوس انبعاثها مع الحضور، إذ تَرِقُّ النفوس طبعاً وتَنفِر[1] من أخذ المال الكثير[2]، وذو الرحم شاهدٌ فقير لا يُسعَف؛ فإذا سمحتِ النفسُ به في هذه الحال، هانَ عليها الامتثالُ مطلقاً، ولا يوجَدُ مثل هذه المراعاة إلا في الكتاب العزيز، فالنهي إنْ خصَّ الأدنى فللتنبيه على الأعلى، وإنْ

---

(١) تنفِر وتنفُر من بابين.

(٢) في الأصل: «الكبير»، والمثبت من (ص، ق، ح).

عُكِسَ فللتدريب على الانكفاف عن القبيح مطلقاً من الانكفاف عن الأقبح وقبالته الأمر.

٦٩ـ قلتُ: أطال أحمد وقد اختصرت كلامه جَهْدِي، وفي قول الزمخشري: أنهم كانوا يفعلون ذلك فنعى عليهم [فعلهم ليكون أزجر لهم][1] تنبيه على هذا كله، وغفل عن قول محمود: إنهم مستغنون بما رزق الله من الحلال، معرِّضاً بمذهبه أن الحلال رزق، والحرام ليس برزق[2]، وقد مضى الكلام فيه في قوله: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣].

قال محمود: لما نزلت آية اليتامى خاف الأولياء أنْ يلحقَهم الحوبُ[3] الكبير في ترك الإقساط في أموالهم فيخرجوا من ولايتهم، وكان الرجل منهم ربما كان تحته عشر نسوة لا يقوم بحقوقِهنّ، فقيل لهم: إنْ خفتُمْ تركَ العدلِ في اليتامى فخافوا تركَ العدلِ في النِّساء؛ فقلِّلوا عددَ المنكوحات، فمن تحرّج من ذنبٍ أو تاب عنه وهو مرتكب لمثله، فهو غير متحرِّجٍ ولا تائبٍ إذ القبحُ قائمٌ في كل ذنب.

قال أحمد: قاعدة القدرية أنَّ الكبيرة الواحدة توجب الخلود في العذاب مع التوحيد ما لم يتب[4]؛ ولذلك/ لا يصحِّحون التوبة من بعض الذنوب إذ لا يفيد [٤٢/أ] ذلك، وأهلُ السّنة يُصحِّحون ذلك فيكون قائماً ببعض الواجبات ماحياً ما تاب عنه،

---

(١) هذه الزيادة من (ع)، وفي (ح): «فعلهم»، وفي الأصل و(ق): «فعله».

(٢) قد يكون هذا ليس وارداً للزمخشري وما خطر على قلبه في هذا الموطن مع أن هذا مذهبه، ولكن المراد والله أعلم: لا تذروا أموالكم الحلال وتأكلوا الحرام من أموال اليتامى. تفسير السمرقندي ١/ ٢٧٩.

(٣) الحُوْب والحَوْب: الإثم، مقاييس اللغة، مادة (حَوَب).

(٤) تفصيل مذهب المعتزلة في الأصول الخمسة ص٦٦ـص٦٣٢، ومقالات الإسلاميين ١/ ١٠٩، والانتصار في الرد على المعتزلة ٣/ ٦٦٨.

والخطاب متوجِّه عليه بالتوبة عن الباقي، فإنْ كان المرادُ أنه لا يفيد التحرُّجَ في اليتامى عن[١] عدم التحرُّج في النساء فاحذره، وإن أراد به فتحرّجوا في هذا كما تحرّجتم جاز.

قال محمود: وقيل[٢]: كانوا لا يتحرَّجون من الزِّنى ويتحرَّجون من أموال اليتامى[٣] فنزلت، وقيل: كان الرجل تكون تحته اليتيمة لها مالٌ فيتزوجها بخلًا بها على غيره؛ فربما اجتمع عنده نسوة منهنَّ فيخاف من ضعفهنَّ وفقدِ من ينتصر لهنَّ أنْ يظلمهنَّ وهو لا يدري، فقيل: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾ [النساء: ٣]؛ أي: في النساء ﴿فَانكِحُوا﴾؛ أي: من غيرهنَّ.

قال أحمد: وهذا أظهر[٤]، والآية معه مكمِّلةٌ لبيان حكم اليتامى بالاحتياط، وفي غيرهنَّ متَّسع، ويؤيِّده: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ [النساء: ١٢٧] الآية، فيتطابق الآيتان، وعلى التأويلين الآخرين لا يتطابقان.

٧٠ ـ **قلتُ**: دلالة كل آية على معنىً أولى من تطابقهما على معنىً واحدٍ، وأبعد عن التكرار، وأما لو كان هذا التأويل يخالف ما في الآية الأخرى كان له أن يحتج به.

---

(١) في (ع، ح): «مع عدم».

(٢) في الأصل: «قليل».

(٣) روى ابن جرير بسنده عن مجاهد في قوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾، يقول: إن تحرَّجتم في ولاية اليتامى وأكل أموالهم إيمانًا وتصديقًا، فكذلك فتحرّجوا من الزِّنى، وانكحوا النساء نكاحًا طيبًا: ﴿مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾. تفسير الطبري ٧/ ٥٣٩.

(٤) وإلى هذا ذهب أبو حيان، وقال الطبري: وأولى الأقوال التي ذكرناها في ذلك بتأويل الآية، قول من قال: تأويلها: «وإن خفتم ألا تُقسطوا في اليتامى، فكذلك فخافوا في النساء، فلا تنكحوا منهن إلا ما لا تخافون أن تجورُوا فيه منهن، من واحدة إلى الأربع، فإن خفتم الجورَ في الواحدة أيضًا، فلا تنكحوها، ولكن عليكم بما ملكت أيمانكم، فإنه أحرى أن لا تجوروا عليهن». تفسير الطبري ٩/ ٢٦٤، وانظر: البحر المحيط ٣/ ٥٠٣.

قال أحمد: ويبعدهما[1] أنَّ الشرط لا يرتبط معهما بالجواب إلّا من وجه عام:

أما الأول: فلأنَّ الجورَ على النِّساء في الحرمة كالجور على اليتامى.

وأما الثاني: فلأنَّ الزِّنى محرَّمٌ كما أنَّ الجورَ على اليتامى محرم، وكمْ مِنْ محرّمٍ يشاركهما في التحريم، فلا خصوصيةَ تربط الجواب لخصوصية.

الثالث: ثم ظاهر قوله: ﴿مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣] أنه توسعة عليهم، كأنه قيل: إن خفتم من نكاح اليتامى ففي غيرهنَّ متَّسع.

وفي الأول هو تضييق كأنه قال: إن خفتم من الجور في اليتامى فخافوا من الجور في النِّساء، واحتاطوا في عدد المنكوحات فينافي التوسعة.

ووجه الإشعار بالتوسعة إطلاق ﴿مَا طَابَ﴾ ثم جاء ﴿مَثۡنَىٰ / وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [٤٢/ب] بياناً لما وقع إطلاقه، فلو أراد التضييق لكانت البداية بالتقييد أنسب.

وفي لفظة الطيب إشعارٌ بالترخّص، ولما خاف من التوسعة[2] الميلَ قال: ﴿فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً﴾[النساء: ٣].

وفي الآية على هذا دليلٌ على جواز نكاح اليتيمة، إذ لم يمنع منه إلَّا عند خوف الجور، ومذهبُ مالك المنعُ منه إذ لا إذن لها، وعنده في تزويج الوصي إياها خلاف، والمشهور أنه لا يجوز[3] فيحمل اليتامى عنده على حديثات العهد بالبلوغ كما مرّ.

---

(١) أي: الوجهَين الآخرَين الّذيَن قال عنهما أحمد: إن معنى الآيتين لا يتطابقان معهما، وهما: إن خفتم ترك العدل في اليتامى فخافوا ترك العدل في النساء؛ فقلِّلوا عدد المنكوحات، والثاني: كانوا لا يتحرجون من الزِّنى ويتحرجون من أموال اليتامى.

نقول: ولا بدَّ من هذا التوضيح؛ لأن الكلام منفصل بعضه عن بعض ولا يتضح المراد إلا بعد تأمل طويل فليتنبّه.

(٢) في (ع): «التوسع».

(٣) إلا إذا أمره الأب بالإجبار بأي صورة كانت من التزويج. المدونة ٢/ ١٠٣، والشرح الكبير للشيخ الدردير: ٢/ ٢٢٤.

٧١ ـ **قلتُ:** أو يُحمَلُ على تزويج الجدِّ إياها إجباراً فيحصلُ اليتمُ بفقد الأب مع أنَّ الإجبار للجدِّ.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿نِحۡلَةً﴾ [النساء: ٤] نصب على المصدر من ﴿وَءَاتُواْ﴾، أو حال(١) من المخاطبين ناحلين، أو من الصدقات منحولةً مع طيب نفس، أو نِحلةً من الله فضلاً أو ملةً وديانةً، وهو على هذا مفعولٌ له، أو حال من الصدقات، أو شرعة من الله.

والخطاب للأزواج، وقيل: للأولياء، وكانوا يأخذون مهور النِّساء ويسمُّون البنت: النَّافِجة(٢)؛ لأنَّ أباها يأخذ مهرها، والهاء منه جارٍ مجرى اسم الإشارة(٣).

كما قال رُؤبة(٤): [من الرَّجز]

---

(١) مع كون المصدر المنكر يقع حالًا بكثرة فهو عند الجمهور مقصور على السماع وقاسه المبرِّد. الأشموني ٢/ ٢٥٧.

(٢) كانت العرب تقول في الجاهلية للرجل إذا وُلِدَتْ له بنت: هنيئاً لك النافجة؛ أي: المعظمة لمالك، وذلك أنه يزوجها فيأخذ مهرها من الإبل فيضمها إلى إبله فينفُجها؛ أي: يرفعها ويكثرها. لسان العرب، مادة (نفج).

(٣) ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَا فِيهَا جَنَّٰتٖ مِّن نَّخِيلٖ وَأَعۡنَٰبٖ وَفَجَّرۡنَا فِيهَا مِنَ ٱلۡعُيُونِ * لِيَأۡكُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦ﴾ فقد أعاد الهاء في ثمره على جنات وهي مؤنث لتأويلها بشيء.

(٤) أي: رؤبة بن العجاج يصف بقرةً وحشيةً وقيل: فرساً، البلق: بفتحتين، والبُلقة بالضم مثله، وهو سواد وبياض، والتوليع: استطالة البلق، قال الأصمعي: إذا كان في الدابة ضروب من الألوان من غير بلق فذلك التوليع يقال: برذون مولع، والململع الذي يكون في جسده بقع تخالف سائر لونه فإذا كان فيه استطالة فهو مولع، والبهق كما في المصباح: بياض مخالف للون الجسد وليس ببرص، وقال ابن فارس سواد يعتري الجلد أو لون يخالف لونه وفعله من باب تعب وهو أبهق وهي بهقاء، ورُوي أن أبا عبيدة قال له: إن أردت الخطوط فقل: كأنها.=

كأنه(١) في الجسم توليعُ البهَقْ

بعد قوله: [من الرَّجز]

فيها خطوطٌ من سوادٍ وبَلَقْ

وقال: أردت(٢) ذلك، أو يرجع إلى ما هو في معنى الصدقات وهو: الصَّداق(٣) كقوله: ﴿فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [المنافقون: ١٠]؛ أي(٤) أصدق وأكن، وفيها دليل على ضيق المسلك إذ علق الجواز على طيب نفس، فلم يقل: إن أبحن أو وهبن، وقال: منه، ولم يقل: عنه؛ بعثاً لهنَّ على تقليل الموهوب، ولعله لم يقل: منها؛ كيلا ينصرف الضَّمير إلى صداقٍ واحدٍ بكماله.

قال أحمد: تنظيره هذا بقوله: ﴿فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن﴾ فيه نظر فإنَّ المراعى ثَمَّ الجزم؛ وهو الأل وتقديرُ الأصلِ وإعطاؤه حكم الموجود حسنٌ، ولا كذلك إفراد الصَّداق المتقدم فليس بأصل، بل الأصل الجمع، وقد يأتي الإفراد فيه على جهة الاختصار واستغناء عن الجمع ولا يراد أنهم راعوا ما ليس/ بأصل في قوله(٥): [من الطويل] [٤٣/أ]

بدا لي أنّي لستُ مُدْرِكَ ما مضى   ولا سابقٍ شيئاً إذا كان جائيا

= وإن أردت السواد والبلق فقل: كأنهما. فقال أردت كأن ذاك، فقد أجرى الضمير مجرى اسم الإشارة في صحة الإشارة بالمفرد منه إلى المتعدد بتأويله بالمذكور ونحوه. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ١/ ٨٨، وسمط اللآلي في شرح أمالي القالي ١/ ١٧٤، وشرح شواهد الكشاف ١/ ١٤٩.

(١) في الأصل و(ص): زيادة «كان». وفي باقي النسخ دون هذه الزيادة.

(٢) في (ح، ع): زيادة: «كأن ذلك».

(٣) في (ز): «أو الأصداق».

(٤) في (ع، ح): «كأنه قيل».

(٥) سبق تخريجه والكلام عليه ص ١١٨ .

لأنَّ دخول الباء وإن لم يكن أصلاً إلّا أنها توطّنت بهذا الموضع، وكَثُرَ دخولها فيه فصارت كالأصل.

٧٢ ـ **قلتُ**: والإفراد أصل في الآية لأنَّ المراد: وآتوا كل واحدة من النساء صداقها، والجمع فرع على الإفراد[1] فظهرت مناسبة قول محمود.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ [النساء: ٥]؛ أي: أموالهم؛ لأنها من جنس ما يقوم به معاشكم، كما قال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] ﴿وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا﴾ اجعلوها مكاناً لرزقهم بأن تتَّجروا فيها فيكون الإنفاق من الأرباح لا من صلب المال فتأكلها النفقة.

قال أحمد: يؤيد ذلك أنه لما أمر بإسعاف ذوي القربى قال: ﴿فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ﴾ [النساء: ٨]؛ لأنَّ المدفوع هناك من صلب المال.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾ [النساء: ٦] اختبروهم قبل البلوغ بأن يُدفع إليهم ما يختبرون به ويتصرفون فيه.

قال أحمد: مذهب مالك[2] أنه لا يدفع إليهم شيءٌ إلا بعد البلوغ، وهو أحد قولي الشافعي.

والآخر[3] يوافق ما قاله الزمخشري، وهو مذهب أبي حنيفة[4]، إلا أنَّ في كيفية ذلك عند الشافعي وجهين: قيل: يباشر العقد بنفسه، وقيل: يساوم ويقرر الثمن، والولي يباشر العقد[5].

---

(١) في (ع) زيادة: «فضعف رد أحمد».

(٢) الذخيرة للقرافي ٨/ ٢٣٠.

(٣) وهو الأصح عندهم: نهاية المطلب ٦/ ٤٤٥، ومغني المحتاج ٣/ ١٣٩.

(٤) بدائع الصنائع: ٧/ ١٧٠.

(٥) وهو الأصح عند الشافعية؛ لأن عقد الصبي باطل عندهم. نهاية المطلب ٦/ ٤٤٥.

والرشد عند مالك في المال[١]، وعند الشافعي في الدِّين والمال[٢].

وحجّة من أجاز الابتلاء قبل البلوغ، أنه جعل البلوغ غايةً، فيكون قبله ضرورة مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها، وجوابه: جعل الغاية مركبةً من البلوغ وإيناس الرشد، فيكون الابتلاء قبل المجموع، فيجوز أن يقع بعد أحدهما وهو البلوغ.

ومثلُ هذا النظر نظرَ أبو حنيفة في قوله تعالى: ﴿تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو﴾ [البقرة: ٢٢٦] فجوّز الفيئة في المدة[٣] فجدِّدْ بما سبق فيه عهداً تظهر مناسبته.

٧٣ ـ قلتُ: إنما يكون المجموع غايةً إذا علّق كل[٤] واحد عليهما كقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فأتوهن، وهاهنا الابتلاء غايته البلوغ، وإيناس الرشد شرطٌ لإيتاء المال، فلا وجهَ/ لجعل[٥] الغاية مركبةً لا هاهنا ولا في الإيلاء، ومن [٤٣/ ب] العجب استشهادُهُ لمذهبه بأنه لا يُوافِقُ فيها على ما استشهد به.

قال أحمد: ولما علَّقَ إيناسَ الرُّشدِ بالابتلاءِ لهم في تصرفاتهم دلّ ذلك على أنَّ إصلاح الدين وحده ليس رشداً؛ لأنَّ المصلح لدينه لا يتفاوت حاله في عدمه ويسره، ولو كان الرشد المجموع لم يكن إصلاح الدين موقوفاً على الاختبار بالمال لما مرّ؛ ولأنَّ صلاح الدِّين والمال ليس وراءهما رشدٌ فلا يبقى لتنكير الرشد في الآية وجه لأنَّ ظاهرها: آنستُمْ رشداً ما.

---

(١) حاشية الصاوي على الشرح الصغير ٣/ ٣٨٣.

(٢) معنى الرشد في الدِّين؛ أي: ألّا يرتكب من المعاصي ما تُرَدُّ به شهادته، والمال: ألّا يكون مبذراً، البيان للعمراني ٦/ ٢٢٥.

(٣) المبسوط للسرخسي: ٧/ ٢٠.

(٤) في (ع، ح) «علق حكم واحد».

(٥) في الأصل زيادة كلمة «الآية»، وفي (ز)كلمة «الآية» دون «الغاية»، وفي باقي النسخ «الغاية» فقط وهو ما أثبتناه.

٧٤ ـ **قلتُ**: ليس إصلاح الدِّين موقوفاً على الاختبار بالمال، بل إنما يفيد عند شرط اعتباره وهو البلوغ الذي هو غاية الابتلاء، وأما تنكير «الرشد»؛ فلأنَّ درجاته متفاوتة، والتباين فيه ظاهر جداً فلا يتوقف إعطاء المال على أن يبلغ الغاية القصوى فيهما، بل على ما يسمى به رشيداً فيهما، فظهر بذلك وجه فائدته، ولو قيل: التنكير يفيد التفخيم كما سبقت أمثلته لكان متجهاً، ولا ينافي ذلك وقوع النكرة في الشرط وهو يقتضي عمومه؛ إذ يمكن أن يُرادَ عمومُ الحكمِ في هذا الشيء المعظّم، لكن الأوّلَ أظهرُ وأبعدُ عن التكلف.

قال محمود: ما بعد «حتى» جعل غايةً للابتلاء، وهي «حتى» التي تقع بعدها الجمل[1] كقوله: [من مجزوء الكامل]

.... حتَّى ماءُ دِجْلَةَ أشْكَلُ[2]

والواقع بعدها جملة شرطية وفعل الشرط: ﴿بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ﴾ [النساء: ٦] وقوله: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم﴾ جملة من شرط وجزاء وقعت جواباً للشرط الأول، كأنه قال: وابتلوا اليتامى إلى وقت بلوغهم، واستحقاقهم دفع أموالهم إليهم بشرط إيناس الرشد.

---

(١) قال الجمهور: الجملة بعدها مستأنفة، وعن الزجاج وابن درستويه أنها في موضع جر بـ(حتى). مغني اللبيب ١/ ٥٠٦.

(٢) البيت لجرير، وصدره:

ما زالتِ القتلى تمورُ دماؤها

ومعنى البيت: فما زالت تمج ـ وهي رواية شارح شواهد الكشاف ـ أي: تلقي وتخرج دماءها في شاطئ دجلة. وحتى: ابتدائية تقع بعدها الجمل، ولا تخلو من معنى الغاية. وأشكل: خبر المبتدأ، وهو الأبيض المشوب بحمرة. وأظهر في محل الإضمار لقيد التهويل والتعظيم؛ أي: حتى إنَّ ماء ذلك النهر الكبير مختلط بالحمرة. ديوان جرير ١/ ٤٨٦، وشرح شواهد الكشاف ١/ ٤٧٤.

قال أحمد: قرر بذلك مذهب أبي حنيفة في سبق الابتلاء، والظاهر خلاف ذلك، فإنَّ الآيَةَ اقتضت أنْ يكون المجموع هو المعتبر.

قلت: قد سبق الكلام كأنّه.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿فَلْيَسْتَعْفِفْ﴾؛أي: ليطلبْ من نفسه العفة وهو أبلغ / من عَفَّ. [٤٤/أ]

قال أحمد: يشير إلى أنه من «استفعل» بمعنى الطلب وهو بعيد، فإنَّ تلك متعدِّية وهذه قاصرة، والظاهر أنَّ هذه مما جاء فيه «فعل» و«استفعل» بمعنى(١).

قال محمود: [في قوله]: ﴿ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُواْ﴾ [النساء: ٩] هم الأوصياء يخافون [على](٢) من في حجورهم من اليتامى خوفهم على ذريتهم الضعاف لو تركوهم، وقيل: هم الذين يجلسون إلى المريض ويقولون: إنَّ ذريتك لا تغني عنك من الله شيئاً فيأمرونه باستغراق ماله في الوصايا، و(لو) وجوابها صلة الذين؛ أي: الذين من صفتهم أنهم لو شارفوا أن يتركوا.

قال أحمد: وإنما أوجب إضمار شارفوا قوله: ﴿خَافُواْ عَلَيْهِمْ﴾، والخوف يكون قبل تركهم إياهم وإلّا فكان يلزم تقديم الجواب على الشرط.

وهو كقوله: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ﴾ [الطلاق: ٢]؛ أي: شارَفْنَه، وفائدته التخويف بالحالة التي لا مطمع معها في الحياة، والذب عن الذرية الضعاف، وهي وإن كانت من الدنيا لكن لقربها من المفارقة صارت معبَّراً عنها بما يعبر به عن الحالة الكائنة بعد المفارقة من الترك.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠]؛ أي: ظالمين، أو على وجه الظُّلمِ من قضاة السَّوْء.

---

(١) وكذا هو قول ابن عطية والواحدي، وذهب أبو حيان إلى قول الزمخشري فقال: ولفظة فليستعفف أبلغ من فليعف؛ لأن فيه طلب زيادة العفة. تفسير ابن عطية٢/ ١١، والبحر المحيط٣/ ٥٢٢، وتفسير الرازي ٩/ ٤٩٩.

(٢) زيادة من (ع).

في بطونهم؛ أي: [ملء بطونهم][(١)]، تقول: أكلَ في بطنه وفي بعض بطنه و(كلوا في بعض بطنكم تعفُّوا)[(٢)].

قال أحمد: [في قوله]: ﴿قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ﴾ [آل عمران: ١١٨]؛ أي: تشدّقوا بها.

٧٥ ـ **قلتُ**: والبغضاء قد تبدوا من مخايل الوجه والحركات، وأراد بذلك ظهورها بالنطق ولا يحتاج إلى ما ذكره.

قال أحمد: أو يُراد بذكر البطون[(٣)]: تصويره وتبشيعه للظالم.

قال محمود: إنما لم يقل: للأنثيَين مثلُ حظِّ الذكر، أو للأنثى نصف حظِّ الذَّكر؛ لأنه أراد البداية ببيان حظ الذكر لفضله فقولك: للأنثيين مثل حظ الذكر قصدٌ إلى بيان نقص الأنوثة، وصيغة القرآن قصدٌ إلى بيان فضيلة الذكر، وهو أنصُّ من بيان نقص غيره عنه.

قال أحمد: لأنه على ذلك التقدير تكونُ الفضيلةُ[(٤)] مدلولًا عليها بالالتزام[(٥)].

[٤٤/ب] **قال محمود**: فإنْ قلتَ/ : للبنتين الثلثان، فقياسُهُ للذَّكَرِ الثلثان، قلتُ: المراد حال الاجتماع مع الإناث، وأما الانفراد فللذَّكر الجميع، وللبنتين الثلثان وللواحدة النصف، فإنَّ الله سبحانه أتبع حكم الانفراد: ﴿وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً﴾ ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً﴾ [النساء: ١١].

---

(١) ساقطة من الأصل، وهي في (ع، ق، ز).

(٢) هو شطر بيت سبق، وفي الأصل: «تصحوا»، والصواب: «تعفُّوا» كما مرّ قبلُ في تفسير سورة آل عمران ص١٦٩، وكما في كتب الأدب وكذلك في الكشاف. الكتاب ١/ ٢١٠، وخزانة الأدب ٧/ ٥٦٣، وضرائر الشعر ١/ ٢٥٢، والكشاف ١/ ٤٧٩.

(٣) في الأصل: «القلوب»، وما أثبتناهُ من (ع، ح، ق، ز).

(٤) في الأصل: «التفضيل» وما أثبتناهُ في (ع، ق، ز، ح).

(٥) في (ع، ح): «الاستلزام».

قال أحمد: ويكون [حكم][1] الابن منفرداً غير مذكور في الآية، ويمكن خلافه؛ فإن المذكور في الآية حكم الذكر مطلقاً، ووجهه أنه جعل للأنثى النِّصف عند الانفراد، وجعله مثلها عند الاجتماع، فيكون كذلك عند الانفراد.

٧٦ ـ **قلتُ**: يعارضه أنَّ البنتين عند الانفراد لهما الثلثان، وليكن له مثلها عند الانفراد كما لو اجتمعن معه، ومِنْ هذا فرَّ الزمخشري.

قال أحمد: في قوله: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ﴾ [النساء: ١١]: أنَّ ابن عباس أجرى التقييد بالصفة على ظاهرها من مفهوم المخالفة[2]، وأما غيره فعنده فائدة سوى المخالفة، وهي رفع ما يُتوهَّمُ من استحقاق الزائد على الاثنتين زائداً على الثلثين؛ لأنه قد عَلِمَ استحقاقَ البنتين الثلثين بطريقه، فرفع هذا الوهم بإيجاب الثلثين لما فوق البنتين كوجوبه لهما.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ [النساء: ١١] بدل بإعادة العامل، إذ لو قال: لأبويه السدس اشتركا فيه ولو قال: لأبويه الثلث يوهم قسمه بينهما للذكر مثل حظِّ الأنثيين أو بالسواء.

قال أحمد: في إعرابه بدلًا نظرٌ، إذ يكون من بدل الشيء من الشيء، وهما لعين واحدة، فيصير الكلام: لأبويه السدس لكل واحد منهما، ومقتضى الاقتصار على المبدل منه: اشتراكهما في السُّدس.

---

(١) ليس في الأصل: «حكم»، وهي في سائر النسخ.

(٢) فذهب إلى أن فريضتهما النصف، احتج الجمهور مع هذه الآية بالقياس على الأختين، فإن الله سبحانه قال في شأنهما: ﴿فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ﴾ [النساء: ١٧٦] فألحقوا البنتين بالأختين في استحقاقهما الثلثين، كما ألحقوا الأخوات إذا زدن على اثنتين بالبنات في الاشتراك في الثلثين وقيل: في الآية ما يدل على أن للبنتين الثلثين، وذلك أنه لما كان للواحدة مع أخيها الثلث كانا للابنتين إذا انفردتا. فتح القدير ١/ ٤٩٦، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٣/ ١١٠.

ومقتضى البدل وإهـدار الأول: إفراد كل واحد بالسُّدس وهو تناقض؛ لأن فائدة البدل توكيد مجموع الاسمين خاصة، فإذا تعذر البدل قدَّرنا مبتدأً محذوفاً تقديره: ولأبويه الثلث، ثم فصّله بقوله: لكل واحد منهما السُّدس، ودلَّ التفصيل على المبتدأ المحذوف، ويستقيم على هذا جعله من بدل التقسيم كقوله: الدار لثلاثة؛ لزيدٍ ثلثها؛ ولعمروٍ ثلثها؛ ولبكر ثلثها، ولا يستقيم ذلك على الأول/ . [٤٥/أ]

قال محمود: فائدة قوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ [النساء: ١١] ما إذا لم يكن ولد، وكان زوج أو زوجة فإنَّ للأم ثلثَ ما يبقى(١) إلا عند ابن عباس.

فقوله: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ أي فحسب.

قال أحمد: مذهب ابن عباس: أنَّ الإخوة يأخذون السُّدس الذي حجبوا الأم عنه مع وجود الأب(٢)، فيفيد قوله: وورثه أبواه الاحتراز مما لو كان معهما إخوة فلها السُّدس، [كأنه قال: إنْ لم يكنْ له إخوةٌ فلأمه الثلث فإن كانوا فلها السُّدس](٣)، وابن عباس لا يرى التقييد بعدم الزوجين؛ لأنَّ الثلث للأم عنده لا يتعين بهما.

قال محمود: الجمع خلاف التثنية، وإنما صح تناول الإخوة لفظ الأَخوين حتى حجبا الأم إلى السُّدس؛ لأن الإخوة تفيد معنى الجمع المطلق من غير كمية بخلاف(٤) التثنية والتثليث والتربيع في إفادة الكمية لا للدلالة على الجمع المطلق، وهو موضع الدلالة على الجمع المطلق فدل بالإخوة عليه، **واستحسنه أحمد**.

---

(١) لا ثلثَ الكل كما قاله ابن عباس؛ لأنه يفضي إلى تفضيل الأم على الأب مع كونه أقوى منها في الإرث بدليل إضعافه عليها عند انفرادهما عن أحد الزوجين، وكونه صاحب فرض وعصبة، وذلك خلاف وضع الشرع. تفسير أبي السعود ٢/ ١٤٩.

(٢) والجمهور على أن الإخوة يردونها من الثلث إلى السدس، وإن كانوا لا يرثون مع الأب. تفسير البيضاوي: ٢/ ٦٣.

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل، على الرغم من وجود علامة إلحاق، وهو زيادة من سائر النسخ.

(٤) في الأصل: «من خلاف»، ولعل المثبت هو الأصوب.

قال محمود: وإنما قدّم الوصيةَ على الدَّين مع أنَّ الدَّين مقدّم شرعاً؛ لأنها تؤخَذُ من غير عِوَض، فكانت أشقَّ على الورثة، والدَّين قد وطّنوا أنفسهم على قضائه[1].

قال أحمد: اكتفى بقوة استحقاق الدين عن التقوية بتقديمه، وقوّى الوصية بِضعفها.

قال: وفيه عندي وجه، وهو أنَّ الآية جاءت على ترتيب الواقع شرعاً، فإنَّ المبدوء به هو الدَّين ثم الوصية ثم الوراثة، ولو أسقطت ذكر ﴿بَعۡدِ﴾، فقلت: أخرجوا الميراث والوصية والدين لم يمكن ورود السؤال.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٧] الوجوب والغفران واجب، وفائدة قوله بعده: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ﴾ [النساء: ١٧] الوعدُ بأداء الواجب، كما يَعِد العبدُ الوفاءَ بالواجب.

قال أحمد: قبول التوبة فضلٌ من الله بغير استحقاق، والقدريّة يزعمون أنهم يخلقون فعلاً يستوجبون به ويستحقون ـ تعالى الله عما يشركون ـ بل خلق الله التوبة وأثاب عليها، وهو قد كمَّل سوء أدبه في إطلاق الوجوب على الله بقوله كما يَعِد العبد، فنظَّر العبدَ بالمعبود، وهو مما تقشعر منه الجلود، ومن لطف الله بنا أنَّ حاكيَ الكفر والبدعة ليس بكافر / ولا مبتدع، والزمخشري انتهزَ الفرصةَ بلفظة ﴿عَلَى ٱللَّهِ﴾ فأطلق [٤٥/ب] الوجوب وكرره.

ووجهها[2] عندنا أنَّ الله وعدنا قبول التوبة بشروطها، ووقوعُ الموعود به واجبٌ لصدق الخبر، فما ورد من صيغ الوجوب فهو منزّل على وجوب صدق

---

(١) (أو) في قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ﴾ [النساء: ١١] لأحد الشيئين ولا تدل على الترتيب، إذ لا فرق بين قولك: جاءني زيد أو عمرو، وبين قولك: جاءني عمرو أو زيد؛ لأن (أو) لأحد الشيئين، والواحد لا ترتيب فيه. التبيان للعكبري ١/ ١٦٩.

(٢) في الأصل: «حجتها»، وما أثبتناهُ في (ع، ح).

الوعد، وقولنا: صدق الخبر واجب كقولنا: وجود الله واجب.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا﴾ [النساء: ٢٠] القنطار: المال العظيم.

قال أحمد: هو تنبيه بالأدنى على الأعلى، ومعنى قوله: ﴿وَءَاتَيْتُمْ﴾؛ أي: وكنتم آتيتم؛ إذْ إرادةُ الاستبدالِ في الظاهر بعد إيتاء المال.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٢] مثل قوله(١): [من الطويل]

ولا عيبَ فيهِمْ غيرَ أنَّ سيوفَهُمْ ....

أي: إنْ استطعتَ أن تنكحَ ما سلفَ فافعلْ؛ مبالغة في تحريمه وسدِّ الطريق عنه.

قال أحمد: ويجوز أن يُقال: هذا المنهي عنه مستشنع في كل زمن حتى سُمِّي مقتاً، فكأنه قد أُمتثل، وأخبر عن عدم وقوعه فقال: لا يقع نكاح ما نكح الآباء من النساء إلا ما قد سلف، أما بعد النهي فلا يوجد.

ومثله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [البقرة: ٨٣] وقع(٢) تعبدون خبراً وإن كان المراد النهي، كأنه أُجتنب فخبّر عنه.

قال محمود: قوله: ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣] متعلّق بـ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ﴾(٣)، ولا يجوز أنْ يتعلَّق بقوله: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾؛ لأنه إنْ

---

(١) قاله النابغة الذبياني: وعجزه:

بهن فلول من قراع الكتائب

شرح ديوان الحماسة ١/ ٩١.

(٢) في الأصل: «رفع»، وما أثبتناهُ في (ع، ق).

(٣) وهناك وجه آخر، وهو أن تكون حالًا من الضمير الذي في الجار الذي هو صلة تقديره: اللاتي استقررن في حجوركم، كائنات من نسائكم. التبيان ١/ ١٧٤.

تعلَّقَ بهِنّ وبالربائب كنت قد أردت بـ (من) معنيين مختلفين؛ لأنَّ قوله: «وأمهات نساءكم من نساءكم»: (مِن) لبيان الجنس، وإذا قلت: «وربائبكم من نسائكم» فـ(من) لابتداء الغاية كما تقول: بنات النبي ﷺ من خديجة[١]، وليس يجوز أن يُراد بالكلمة الواحدة في خطاب واحد معنيان مختلفان، وإن تعلّق بهنّ دون الربائب بَعُد؛ لأنَّ ما يليه يستوجب التعلّق[٢] ما لمْ يمنع منه مانع.

قال: إلا أنْ تُعَلِّقه بالنساء والربائب وتجعلَ ﴿مِّن﴾ للاتصال كقوله: ﴿ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٦٧]، «ما أنا من الدَّدِ[٣] ولا الدَّدُ مني»[٤]، والاتِّصالُ موجودٌ فيها[٥]/ . [٤٦/أ]

قال أحمد: إذا قلنا يجوز استعمال المشترك في معنييه صحَّ التقدير الأول، وعلى الثاني يصح بما قرَّره[٦] محمود من الاتِّصال ويكون استعمال ﴿مِن﴾ في معنًى واحدٍ

---

(١) خديجة بنت خويلد، وبنات رسول الله ﷺ منها: رقية، وزينب، وأم كلثوم، وفاطمة. رضي الله عنهنّ.

(٢) في (ق): «التكلف».

(٣) الدد: «اللعب واللهو». النهاية في غريب الحديث ١/ ٥٦٠.

(٤) جاء في الحديث: عن معاوية عن النبي ﷺ: «لست من دد ولا دد مني»، قال الهيثمي: رواه الطبراني عن محمد بن أحمد بن نصر الترمذي عن محمد بن عبد الوهاب الأزهري ولم أعرفهما، وبقية رجاله ثقات. مجمع الزوائد ٨/ ٢٢٦.

(٥) قال أبو حيان: «ولا نعلم أحداً ذهب إلى أنَّ مِن معاني (من) الاتصال، وأما ما شبه به من الآية والشعر والحديث، فمتأول: وإذا جعلنا من نسائكم متعلقاً بالنساء، والربائب كما زعم الزمخشري. فلا بد من صلاحيته لكلٍّ من النساء والربائب، فأما تركيبه مع الربائب ففي غاية الفصاحة والحسن، وهو نظم الآية، وأما تركيبه مع قوله: وأمهات نسائكم، فإنه يصير: وأمهات نسائكم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن، فهذا تركيب لا يمكن أن يقع في القرآن، ولا في كلام فصيح؛ لعدم الاحتياج في إفادة هذا المعنى إلى قوله: من نسائكم، أقول: هذا من ابن حيان ذهاب إلى أن القراءة التي نسبها أحمد إلى ابن عباس ليست قويةً وهي كما قال، فإنها شاذة وهناك من نقل عن ابن عباس نفيها كما سيأتي». البحر المحيط ٣/ ٥٨١.

(٦) في الأصل خلل «صح التقدير صح الأول الثاني يصح»، وما أثبتناهُ من (ع، ق، ح، ز).

ونُقل عن ابن عباس مذهباً، وكان علي وابن عباس وزيد يقرؤون[١]: (وأمهات نسائكم اللَّاتي دخلتُمْ بهن).

قال أحمد: وللفرق بين الأم تحرم بالعقد وبين البنت لا تحرم إلا بالدُّخول سرٌّ؛ فالمتزوج بالبنت لا يخلو من محاورات ومراجعات تقع بينه وبين أمها بعد العقد وقبل الدخول، فحُرِّمت بالعقد لينقطع شوفه من الأم فيعاملها معاملة المحرم، ولا كذلك عكسه فلا تحصل مخالطة الأب[٢] إلا بالدخول.

قال محمود: فائدةُ قوله: ﴿الَّتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣] تعليل التحريم بأنهن لاختصاصهن[٣] بكم وتقليبهن في حجوركم بعد الدخول بأمهاتهن، وحصول الألفة والمودة والرحمة يجرين مَجرى بناتكم في الانكفاف عن العقد.

قال أحمد: هذا مما قدمته من تخصيص أعلى صور المنهيِّ عنه بالنهي؛ لأنَّ تحريم الربيبة عامٌّ مطلقاً وخُصَّتْ هذه الصُّورةُ بالنهي لاستبشاعها تدريباً وتدريجاً كما تقدّم.

---

(١) قال ابن عطية: قال ابن جريج: قلت لعطاء: أكان ابن عباس يقرأ: «وأمهات نسائكم اللاتي دخلتم بهن»؟ فقال: لا تترأ، قال حجاج: قلت لابن جريج: ما تترأ؟ قال: كأنه قال، لا لا. تفسير ابن عطية ٢/ ٣٢.
أقول: وقد روى ابن المنذر عن ابن عباس وعلي وزيد وغيرهما روايات تفيد أن مذهبهم جواز الزواج بالأم إذا عقد على ابنتها ولم يدخل بها، وقد قوَّى الطاهر بن عاشور في تفسيره هذا المذهب وقال: لا تحرم أم المرأة على زوج ابنتها حتى يدخل بابنتها حملاً للمطلق على المقيد، وهو الأصح محملاً، ولم يستطع الجمهور أن يوجهوا مذهبهم بعلة بينة، ولا أن يستظهروا عليه بأثر. وعلة تحريم المرأة على زوج ابنتها تساوي علة تحريم ربيبة الرجل عليه، ويظهر أن الله ذكر أمهات النساء قبل أن يذكر الربائب، فلو أراد اشتراط الدخول بالأمهات في تحريمهن على أزواج بناتهن لذكره في أول الكلام قبل أن يذكره مع الربائب. تفسير ابن المنذر ٢/ ٦٢٦، والتحرير والتنوير ٤/ ٣٠٠.
(٢) في (ع، ح): «إذ لا تحصل مظنة خلطة الربيبة إلا بالدخول»، وفي (ق، ز): «البنت» بدل «الأب».
(٣) في الأصل: «لاحتضانهن»، وما أثبتناهُ في (ق، ح، ز، ع).

قال محمود: في قوله: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٣] معناه: لكن ما سلف مغفورٌ لقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾.

قال أحمد: موقعه(١) كالذي قبله: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٢]فجدِّدْ به عهداً على ما قرره محمود، وعلى الوجه الذي لخصتُه، إلّا أن قوله هاهنا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾ مشعرٌ بأن ما مضى مغفور بخلاف الآية الأولى؛ لأنه عقّب ذلك بقوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَمَقۡتٗا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾، فيقدّر في كل آية ما يليق بها.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنكُمۡ طَوۡلًا أَن يَنكِحَ﴾؛ أي(٢): سعةً يبلغ بها نكاح الحرة، هذا مذهب الشافعي(٣).

وأما أبو حنيفة(٤) فيجيز نكاح الغني للأمة، ويفسرّ الآية: ومن لم يملك فراش الحرة ويجعل النكاح بمعنى الوطء.

قال أحمد: وهو أحد قولي مالك(٥)، لكن يعتبر مالك أحد/ الأمرين.

وقوله: ﴿طَوۡلًا﴾ في قول مالك فراش الحرة، والقول الآخر يعتبر القدرة على

---

(١) في (ع، ح): «كالاستثناء الذي قبله».

(٢) في الأصل: «أعني»، وما أثبتناهُ من (ح، ق، ص، ع).

(٣) عند الشافعي ثلاثة شرائط: ١ـ ألّا يكون تحته حرة ٢ـ أن يخاف العنت إن لم ينكح أمةً ٣ـ ألّا يجد طولاً لحرة. الحاوي الكبير ٩/ ٢٣٤.

(٤) بدائع الصنائع: ٢/ ٢٦٧.

(٥) المشهور عند مالك أن الحر لا يجوز له نكاحها إلا مع عدم الطول وخوف العنت. المقدمات الممهدات ١/ ٤٦٦.

تزويجها، فلا يجوز لمن قدَر على طَوْلٍ يتزوج به حرةً نكاح الأمة[١].

وأبو حنيفة أجاز للغنيِّ الفاقد للحرة تزوّج[٢] الأمة وهو بعيد جداً؛ لأنَّ القدرة على تحصيل الشيء تنزل منزلة وجوده.

قال محمود: [واستدلَّ أبو حنيفة على أنَّ للمرأة مباشرةَ العقدِ بقوله: ﴿ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ ﴾ [النساء: ٢٥]][٣] فاعتبَرَ إذن الولي لا عَقْده[٤].

قال أحمد: ليس في الآية إلا اشتراط الإذن؛ فيحمل على الإذن للوكيل في العقد على أمته فلا يلزم مباشرتها العَقْد.

قال محمود: أمر الله بوعظهنَّ، ثم بهجرهنَّ في المضاجع، ثم بضربهنَّ.

قال أحمد: الترتيب غير مأخوذ من[٥] الآية، لأنها واردة بواو العطف، إنّما استُفيد من أدلة خارجة.

قال محمود: وقيل: اهجروهنَّ: أكرهوهنَّ على الوطء بالربط من قولك: هجرَ البعير إذا شدَّه بهِجَار[٦]، وهذا من تفسير الثقلاء[٧].

---

(١) المقدمات الممهدات ١/ ٤٦٧.

(٢) في الأصل وباقي النسخ: «تزويج»، وما أثبتناهُ من(ع، ق).

(٣) ساقطة من الأصل، وهي في (ص، ح، ع).

(٤) من جوّز النكاح بغير ولي استدل بقوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٤]، وبقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] وقوله تعالى: ﴿أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢] أضاف العقد إليهن في هذه الآيات فدل أنها تملك المباشرة. وبأدلة أخرى من السنة. المبسوط للسرخسي ٥/ ١٠.

(٥) هكذا في (ع، ح)، وفي الأصل: غير موجود في الآية.

(٦) الهِجَار: الوتر. المحكم لابن سيده، مادة (هجر).

(٧) الكشاف ١/ ٥٠٧.

قال أحمد: لعلَّه يتأيّد[1] بقوله: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ﴾ [النساء: ٣٤] وقرينة ﴿ٱلْمَضَاجِعِ﴾.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ﴾ [النساء: ٤٠]: أَنَّث الضمير وهو (مثقال) لإضافته إلى المؤنث.

قال أحمد: ومضى مثله في: ﴿وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ﴾ [آل عمران: ١٠٣] وذكر[2] ما فيه.

ويجوز عود الضمير إلى المثقال، ولا يمنع ذلك من الإخبار عنه، وهاهنا وجه آخر أنثه لتأنيث الخبر في مثل قوله: حصاناً كانت دابتك، وهي أسهل من التأنيث للإضافة فقد يكافئه.

قال محمود: الصّعيد، قال أبو حنيفة: وجه الأرض تراباً كان أو صخراً[3].

قال: وقوله في المائدة[4]: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: ٦]،

---

(١) نقول: لا ندري ما الذي جعله يؤيّد هذا التفسير مع أن الهجر في المضاجع بالمعنى الظاهر هو أحد العلاجات للنشوز، فكيف يكون الإكراه على الوطء هو العلاج؟! ولقد أحسن الزمخشري عندما قال: هذا من تفسير الثقلاء.

(٢) في (ع، ح، ز): «وذكرنا».

(٣) اختلف أبو حنيفة ومحمد فيما بينهما، فقال أبو حنيفة: يجوز التيمم بكل ما هو من جنس الأرض، التزق بيده شيء أو لا.
وقال محمد: لا يجوز إلا إذا التزق بيده شيء من أجزائه، فالأصل عنده أنه لا بد من استعمال جزء من الصعيد، ولا يكون ذلك إلا بأن يلتزق بيده شيء، وعند أبي حنيفة هذا ليس بشرط، وإنما الشرط: مس وجه الأرض باليدين وإمرارهما على العضوين.
وإذا عرف هذا فعلى قول أبي حنيفة يجوز التيمم بالجص والنورة. وانظر: بدائع الصنائع ١/ ٥٣.

(٤) في الأصل: «الآية»، وما أثبتناهُ في (ح، ع).

مِنْ: لابتداء الغاية، وهو شيء لا يفهمه العربي من قولك: مسحت برأسي من الدُّهن، إنما يفهم منه التَّبعيض[١].

قال أحمد: ويحتمل أن تعود الهاء في ﴿مِّنۡهُ﴾ على الحدث المذكور، كما تقول: تيمَّمْتُ من الجنابة، وهي إما للتعليل أو لابتداء الغاية.

قال محمود: وإنما نظمَ المرضى والمسافرين مع المُحْدِثين والمُجْنِبين، مع أنهما ليسا سببين للترخُّص للذين وجب عليهم التطهير، وهم عادِمُونَ الماء في التيمُّم، وخصَّ المريض والمسافر؛ لأنهم المقدَّمون في بيان الرخصة، ثم عمَّ كل من وجب عليه التطهير، وأعوزه الماء لسبب من الأسباب لخوف/ أو عدوٍّ أو سَبُع. [٤٧/أ]

قال أحمد: هو من ذكر المعنيِّ[٢] به خاصةً ومندرجاً في العموم لذكره على وجهَين مختلفَين؛ لأن المرض والسفر مندرجان في عموم المحْدِثين والمجْنِبين.

[قال محمود]: [قوله تعالى]: ﴿عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [النساء: ٤٦] يميلونه عنها؛ و﴿مِنۢ بَعۡدِ مَوَاضِعِهِۦ﴾ [المائدة: ٤١]؛ أي: كانت له مواضع حقيق بها فحرفوه عنها؛ فصار كالغريب من بعد مواضعه.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَٱسۡمَعۡ غَيۡرَ مُسۡمَعٖ﴾ [النساء: ٤٦] يحتمل الذم؛ أي: اسمع مدعواً عليك بـ: لا سمعت، قالوا ذلك اتِّكالاً على أن دعوتهم مستجابة، أو ﴿وَٱسۡمَعۡ غَيۡرَ مُسۡمَعٖ﴾ جواباً موافقاً، فعلى الأول: نصبُه «غَيۡرَ» على الحال، وعلى الثاني: يجوز

---

(١) في كلامه هذا تقوية لمذهب الحنفية؛ لأن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿مِّنۡهُ﴾ إذا عاد على التراب فـ«من» هنا لابتداء الغاية، وليست للتبعيض بمعنى ابتداء المسح من الصعيد، أقول: مع أن الحنفية يختارون أن الضمير في ﴿مِّنۡهُ﴾ يرجع إلى الحدث كما أشار إليه أحمد بعد ذلك. البناية شرح الهداية ١/ ٥٣٦.

(٢) في (ع، ح): «المعتنى به».

كونه مفعولاً به؛ أي: اسمعْ كلاماً غير مسمع، ويحتمل المدح؛ أي: اسمع غير مسمع مكروهاً، من قولك: أسمِعه أي: سُبَّه.

قال أحمد: [على الأول][1] مراده: أنه لما فسر ﴿غَيْرَ مُسْمَعٍ﴾ بالدعاء، وهو حال، وهو إنشاء طلب؛ فكيف أوقعه حالاً والحال خبر، بيّنَ وجهَه بقوله: متَّكلين على استجابة دعائهم، ونظيره: ورود الأمر بصيغة الخبر تنبيهاً على أنه جدير بالامتثال.

قال أحمد: الظاهر أنَّ المراد بتحريف الكلم هاهنا مثل قولهم: ﴿غَيْرَ مُسْمَعٍ﴾ و﴿وَرَاعِنَا﴾، ولم يقصد هاهنا تبديلَ الأحكامِ لقوله: ﴿لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ﴾، وأما في المائدة فالظاهر أنَّ المراد للأحكام وتبديلها كالرجم لقوله عَقيبه: ﴿إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ﴾ فظهرت مناسبة ﴿مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ في المائدة؛ لأنهم نقلوا الحكم عن موضعه الذي وضعه الله فيه واستقرَّ فيه فصار[2] كالغريب، ولا يوجد مثله في تحريف الكلم إلا على بعد، ولولا اشتمالُ أمْرِهِمْ على السُّخرية به لما عظم أمره.

قال محمود: وجه قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨][مع][3] أنَّ الكبيرة لا تُغفر إلا بالتوبة، أنّ الفعل المثبَتَ والمنفيَّ يوجهان إلى المشيئة، كأنه قال: لا يغفر لمن يشاء الشرك إذا لم يتب، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بالتوبة، تقول: الأمير لا يبذل الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء، فالأول لمن لا يستحقه، والثاني لمن يستحقه.

قال أحمد: الشركُ والكبيرة مغفوران بالتوبة، والشرك من غير توبة/ لا يغفر، [٤٧/ب] والكبيرة من غير توبة يجوز العفو عنها، والآية لم يُذكر فيها التوبة؛ فلذلك أطلق عدم غفران الشرك وقيد ما سواه بالمشيئة فالآية منتظِمةٌ على هذا.

---

(١) هذه الزيادة من (ح، ع).
(٢) في (ع، ح): «فصار بنقله كالغريب».
(٣) هذه الزيادة من (ع، ح).

والقدرية يسوُّون بين الكبيرة والشرك في عدم قبولها للمغفرة إلا من تائب؛ فعسُر عليهم حمل الآية على مذهبهم، فإنْ كان المراد لمن لم يتب منهما فلِمَ قيَّد [ما دون](١) الشرك؟ وإن كان المراد لمن تاب فلِمَ لَمْ يُقيّد الشرك بل أطلقه؟ فتأولوا الآية كما ترى، [فأضافوا](٢) إلى التوبة المغفرة لمن يشاء، وهي عندهم موجبة للعفو، ولا يجوز تعليقُها بالمشيئة، وقدروا التوبة في أحد القسمين دون الآخر، وهم كما قيل في المثل: السيد يعطي والعبد يمنع فالله تعالى يصرح بالمغفرة وهم يمنعونها بناء على قاعدة الأصلح التي هي أفسد.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿فِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [النساء: ٦٣] متعلِّق بقوله: ﴿بَلِيغًا﴾(٣)؛ أي: مؤثِّراً يغتمُّون به ويستشعرون منه الخوف وهو التوعد بالقتل والاستئصال إن نجم منهم النفاق.

أو يتعلق بقوله: ﴿وَقُل لَّهُمْ﴾؛ أي: في معنى أنفسهم الخبيثة أو قل لهم في أنفسهم خالياً بهم منفردين عمن سواهم.

قال أحمد: شاهد الأول: السياق، إذ مساقه التهديد وهو قوله: ﴿ فَكَيْفَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌۢ ﴾ وهو إخبار بما سيقع، **وشاهد الثاني:** ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَعْلَمُ ٱللَّهُ مَا فِى قُلُوبِهِمْ ﴾ **وشاهد الثالث:** سيرته ﷺ مع المنافقين ستر أحوالهم حتى عُدّ حذيفة ابن اليمان باطِّلاعه على ذلك صاحب سر رسول الله ﷺ(٤).

---

(١) في الأصل: «في الشرك»، وهذه الزيادة من (ع، ح).

(٢) الزيادة من (ح، ع، ق، ز).

(٣) وافق الزمخشري في هذه المسألة الكوفيين في تجويزهم تقدم معمول التابع على المتبوع، وهذا غير جائز عند غيرهم؛ لأن المعمول لا يحل إلا في موضع يحل فيه العامل، ومعلوم أن التابع لا يتقدم على المتبوع. همع الهوامع ٢/ ١١٦.

(٤) كان ذلك مشتهراً عند الصحابة رضي الله عنهم، فعن خيثمة بن أبي سبرة، قال: أتيت المدينة =

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ﴾ [النساء: ٦٤] ولم يقل: فاستغفرت، التفات تعظيم لاستغفاره وأنه رسول واستغفاره مقبول.

قال أحمد: فيه عدول عن المضمر الجامد[1] إلى ذكر صفة مناسبة لما أضيف إليه لا يحصل لو ذكر الالتفات باسمه.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ﴾ [النساء: ٦٥] لا: زائدة مثلها في ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ﴾ ومنع زيادتها في ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ استواء النفي والإثبات فيه في قوله: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لَا تُبْصِرُونَ﴾ [الحاقة: ٣٨-٣٩].

قال أحمد: يريد أنها لما زيدت حيث لا يكون القسَم نفياً دلَّ على أنها إنما تزاد لتأكيد القسَم، فجعلت/ كذلك في النفي، والظاهر[2] عندي أنها هاهنا لتوطئة [٤٨/أ] القسم، والزمخشري لم يذكرْ مانعاً منه وإنما ذكر مجيئها لغير هذا، وذلك لا يأبى[3] مجيئها في النفي على الوجه الآخر من التوطئة، على أن دخولها على المثبت فيه نظر فلمْ يأتِ في الكتاب العزيز إلا مع القسَم بالفعل: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ﴾ [البلد: ١] ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [القيامة: ١] ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾ [الواقعة: ٧٥]، ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لَا تُبْصِرُونَ﴾ [الحاقة: ٣٨-٣٩]، ولم يأتِ إلا في القسَم بغير الله، وله سرٌّ يأتي

= فسألت الله أن ييسر لي جليساً صالحاً، فيسر لي أبا هريرة، فجلست إليه، فقلت له: إني سألت الله أن ييسر لي جليساً صالحاً فوُفِّقت لي، فقال: من أين أنت؟ قلت: من أهل الكوفة، جئت ألتمس الخير وأطلبه فقال: «أليس فيكم سعد بن مالك مجاب الدعوة، وابن مسعود صاحب طهور رسول الله ﷺ ونعليه، وحذيفة صاحب سر رسول الله ﷺ، وعمار الذي أجاره الله من الشيطان على لسان نبيه، وسلمان صاحب الكتابين؟» قال قتادة: والكتابان الإنجيل والقرآن. هذا حديث حسن صحيح غريب. سنن الترمذي أبواب المناقب، باب مناقب عبد الله بن مسعود/ ٣٨١١. وانظر صحيح ابن حبان: ٧١٢٧، والمستدرك للحاكم: ٥٦٧٩.

(١) في الأصل و(ق، ص): «فيه عدول عن ذكر الاسم الجامد»، وما أثبتناهُ من في (ع، ح).

(٢) في الأصل: الإظهار، وما أثبتناه من (ح، ق، ع، ز).

(٣) في الأصل: «لا يأتي»، وفي سائر النسخ ما أثبتناهُ.

ذكره هاهنا لتأكيد القَسَم؛ وذلك أنَّ المرادَ تعظيمُ المقسَم به في الآيات المذكورة، فكأنه يقول: إعظامي لهذه الأشياءِ المقسَمِ بها كل إعظام، إذ هي تستوجِبُ فوق ذلك؛ وإنما يذكر هذا التوهُّمَ وقوع عدم تعظيمها فيؤكد بذلك وبفعل القسم ظاهراً، والوهمُ زائلٌ في القسَمِ بالله تعالى فلا يحتاج إلى تأكيد فتعيّن حملها على الموطئة.

ولا تكاد تجدها في غير الكتاب العزيز داخلةً على قسم مثبت، أما في النفي فكثير: [من الوافر]

فلا وأبيكِ يا ابنـةَ العامريِّ ... لا يدَّعِـيْ القـومُ أنِّي أفِرُّ(١)

---

(١) البيت لامرئ القيس، ديوانه ١/ ٥٧.

موضع الشاهد: على أن (لا) تجيء كثيراً زائدةً قبل المقسم به للإعلام بأن جواب القسم منفي فإن الواو حرف قسم.

وجملة: لا يدّعي القوم جواب القسم وهي منفية فأتى بالنافي قبل القسم للإشعار ابتداءً بأن جوابه منفي كقوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ ﴾ [النساء: ٦٥]. قال ابن هشام في المغني: ورُدَّ بقوله تعالى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾ [البلد: ١] الآيات فإن جوابه مثبت.

وقيل: زيدت لمجرد التوكيد وتقوية الكلام كما في: ﴿لِّئَلَّا يَعۡلَمَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [الحديد: ٢٩] ورد بأنها لا تزاد لذلك صدراً بل حشواً.

أقول: وقد روى البغدادي البيت بدون ياء النداء في ابنة العامري فقال: وابنة العامري: منادًى وحرف النداء محذوف وهو: يا ابنة العامري، واسمها هِرّ بكسر الهاء وتشديد الراء، وقد أوردها امرؤ القيس في هذه القصيدة بقوله:

وهِـرٌّ تـصيـدُ قـلـوبَ الـرِّجالِ ... وأفلـتَ منهـا ابـنُ عمـرٍو حُجُرْ

والعامري: هو من بني عمرو بن عامر من الأزد واسمه سلامة بن عبد الله، وقال الخطيب التبريزي في شرح معلقته عند قوله:

أفاطِـمُ مهـلاً بعـضَ هـذا التدلُّـلِ ... وإنْ كنتِ قد أزمعتِ صَرْمي فأجملي

قال ابن الكلبي: فاطمة هي بنت عبيد بن ثعلبة بن عامر. قال: وعامر هو الأجدر بن عوف ابن عذرة ولها يقول:

لا وأبيـك ابنـة العامـري ... . البيـت

خزانة الأدب ١١/ ٢٢١، ومغني اللبيب: ١/ ٣٢٩.

وقال آخر[١]:

فـلا بكِ ما أبالـي

و[قول الآخر][٢]: [من الوافر]

رأى بَرْقـاً فأوضـعَ فـوقَ بكـرِ فـلا بـكَ مـا أَسـالَ ولا أَغامـا

وقول الآخر[٣]: [من الطويل]

[فحَالِـفْ] فـلا والله تَهْبِـطُ تَلْعـةً مـن الدَّهـرِ إلا أنتَ للـذُّلِّ غالبُ

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡفَضۡلُ﴾ [النساء: ٧٠] إشارة إلى أن ما أعطاهم من الفضل العظيم ومرافقة الأنبياء فضل وتبع لثوابهم، أو أراد أن الفضل المنعم عليهم ومزيتهم من الله؛ لأنهم اكتسبوه بتمكينه وتوفيقه.

---

(١) هو غويّة بن سلمى، والبيت:

ألا نـادت أمامـةُ باحتـمالٍ لتحزنـنـي فـلا بكِ مـا أبالي

ومعنى البيت: يقول: أظهرت هذه المرأة من نفسها ارتحالاً عني لتجلب علي حزناً وغماً، ونادت بالفراق وكثرته على ألسنة الناس. ثم انصرف عن الإخبار عنها وأقبل عليها يخاطبها فقال: لا بك ما أبالي. وهذه اليمين فيها تهكم وسخرية؛ لأن من يحل من قلبه امرأة محلها لا يجعلها أهلاً للإقسام بها. فقولك لا بك، كقولك لا بالله. وما أبالي جواب القسم. وقيل: أراد لا بك أبالي، أي: لا أبالي بك، ويكون ما صلة، والقسم في هذا الكلام على هذا، وهو محل الشاهد لما ذكره أحمد. شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ١/ ٧٠٧.

(٢) هذه الزيادة من (ع).

ـ القائل: هو عمرو بن يربوع بن حنظلة، ولهذا البيت قصة ذكرها الجاحظ في كتاب «الحيوان» فقال: يروي أبو زيد النحويّ عن السّعلاة التي أقامت في بني تميم حتى ولدت فيهم، فلمّا رأت برقاً يلمع من شقّ بلاد السّعالي، حنّت وطارت إليهم فقال هذه الأبيات شاعرهم. نوادر أبي زيد ص ٤٢٢، و جمهرة اللغة ٢/ ٤٢، والحيوان ١/ ١٢١.

(٣) البيت من شواهد سيبويه ولم يذكر قائله، ونسبه السيرافي للقيط بن زُرارة. الكتاب ٣/ ١٠٥، وشرح أبيات سيبويه: ٢/ ١٣١. والبيت هكذا:

فحالـف فـلا والله تهبِـط تِلْعـةً من الأرضِ إلا أنت للذلِّ عارفُ

قال أحمد: الثواب كلُّه فضل من الله، والآية على ظاهرها، والزمخشري لما اعتقد وجوب الثواب جعل الفضل عائداً إلى الزيادة.

ثم اتَّسعَ(١) في التأويل فذكر وجهاً آخر وهو أن المشار إليه مزايا المطيعين، فإن الله خلقهم ومكنهم، ونحن نقول: الله خلقها وأوجدها، فالطاعة والثواب كلاهما من فضله.

قال محمود: وقرأ الحسن(٢): (ليقولُن) بضم اللام: ﴿كَأَن لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ﴾ [النساء: ٧٣] جملة معترضة.

[٤٨/ب] **قال أحمد:** في هذه الآية نكتة غريبة، وهي العَوْدُ إلى معنى / مَن بعد العَوْدِ على لفظها، وأنكر بعضهُمْ وجودَهُ في القرآن(٣)؛ لما يلزم فيه من الإجمال بعد البيان وهو خلاف البلاغة؛ لأن العود إلى لفظها ليس بمفصح عن معناها، بل تناوله للمعنى(٤) مبهم فوقوعه بعد البيان عَسِر، ومنهم من عدَّ موضعين وهذه القراءة في هذه الآية ثالثة، وسيأتي ذكره إن شاء الله تعالى.

قال محمود: يجوز أن يكون ﴿وَالْمُسْتَضْعَفِينَ﴾ [النساء: ٧٥] جراً عطفاً على قوله: ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾؛ أي: وفي خلاصهم، أو نصباً على الاختصاص؛ لأن سبيل الله يعمُّ الخيرات، وخلاصُهم من أعظم الخير.

---

(١) في الأصل: «ركع»، وفي (ق): «وسَّع»، وما أثبتناهُ في (ز) و(ع) و(ح).

(٢) قرأ الجمهور: ليقولن بفتح اللام. وقرأ الحسن: ليقولن بضم اللام، أضمر فيه ضمير الجمع على معنى مَنْ. وأشار إلى ذلك أحمد بعدُ. تفسير البحر المحيط ٣/ ٧٠٥، وتفسير القرطبي ٥/ ٢٧٦.

(٣) وقد يعتبر اللفظ ثم المعنى ثم اللفظ نحو قوله تعالى في أول سورة لقمان: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ ... وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا﴾. حاشية الصبان ١/ ٢٢١.

(٤) وفي الأصل: «المضي».

قال أحمد: وفيه على هذا مبالغة[١] من وجهين: التَّخصيص بعد التَّعميم، والنَّصب على الاختصاص، كأنه قال: أُخُصُّ هؤلاء.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾ [النساء: ٧٥] أُعطي إعراب القرية؛ لأنها صفتها، وذكَّر لأنه إشارة إلى الأهل كأنه قال: التي ظلم أهلها.

قال أحمد: وهاهنا نكتة وهي: أن الظلم يُنسب في القرآن إلى القرية مجازاً ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ عَتَتْ﴾ [الطلاق: ٨] ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ بَطِرَتْ﴾ [القصص: ٥٨] ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً﴾ [النحل: ١١٢] إلى قوله: ﴿فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا﴾ [النحل: ١١٢]، وهنا نسبَ الظُّلْمَ إلى أهلِها إذِ المرادُ بالقريةِ مكة، فرفعت عن نسبة الظلم إليها.

قال محمود: ومحل ﴿كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٧] نصب على الحال من الضمير في ﴿يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ﴾ أي: يخشون مشْبِهين لأهل خشية الله، أو أشد خشيةً من أهل خشية الله، و﴿أَشَدَّ﴾ معطوف على الحال.

وإنما عدل عن صفة المصدر وهو قولك: خشيةً مثل خشية الله لقوله: أو أشدَّ خشيةً، ولو قلت: يخشون وأشد خشيةً بالنصب لم يجز؛ لأنك إذا نصبتها لم تكُ خشيةً إلا عبارة عن الفاعل حالاً منه، اللهمَّ إلا أنْ تقدِّر الخشية خاشيةً أو ذات خشية كقولهم: جدَّ جدُّه، فيكون معناه: أو خشية أو أشد خشيةً من خشية الله، ويجوز على هذا كون محل «أشد» مجروراً عطفاً على خشية الله؛ كأنه قال: أو خشية أشد خشيةً منها.

قال أحمد: مرَّ نظيرها في قوله: ﴿أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ [البقرة: ٢٠٠]، وقد فرّ[٢] الزمخشري/ ثَمَّ مما أذعن له هاهنا، وهو الجر عطفاً على الذكر إلحاقاً له بباب جدَّ [٤٩/أ]

(١) في الأصل: «متابعة»، وما أثبتناهُ في سائر النسخ.
(٢) في (ق): «وقد قدم».

جدُّه، وبيّنت ثَمَّ جوازَ الجرِّ عطفاً على الذكر من غير احتياج إلى التأويل المذكور؛ وأخذاً من كلام سيبويه فجدِّدْ به عهداً.

فيجوز نصب خشيةً وتريد المصدر كما تقول: «زيد أشجع منك رجلاً» وتريد زيداً، وقد مضت ثَمَّ وجوه من الإعراب تمتنع هاهنا لمنافرة المعنى.

قال محمود: قُرِئ: (يدركُكُم الموت) رفعاً[(١)]، فقيل: على حذف الفاء[(٢)].

وقيل: حملاً على ما يقع موقع (أينما) كما حمل قوله: «ولا ناعبٍ»[(٣)]، على ما يقع موقع ليسوا، وهو قول نحويٌّ سيبويٌّ.

ومثله قول زهير[(٤)]: [من البسيط]

---

(١) هي قراءة طلحة بن سليمان، وهي شاذة. فتح القدير للشوكاني ١/ ٥٦٥، وتفسير القرطبي ٥/ ٢٨٢.

(٢) على تقدير الفاء هو كلام المبّرد في مثل قول زهير والآية الكريمة، واختاره في إعراب الآية في قراءة الرفع العكبري، وسيبويه يرى أن بيت زهير وبيت جرير على التقديم والتأخير. الكتاب ٣/ ٦٦، والمقتضب ٢/ ٧٠، والتبيان ١/ ١٨٧.

(٣) البيت من شواهد سيبويه، وقد نسبه مرةً للفرزدق ومرةً أخرى للأحْوص:

مَشائيمُ ليسوا مُصْلِحينَ عَشيرةً ... ولا ناعِبٍ إلّا بَبينٍ غُرابُها

الناعب: هو الغراب، الكتاب ١/ ٣٠٦، ٣/ ٢٩، وشرح الكتاب ١/ ٥٥.

(٤) الكتاب: ٣/ ٦٦: والبيت هو:

وإن أتاه خليلٌ يومَ مسألةٍ ... يقولُ لا غائبٌ مالي ولا حَرِمُ

وشرح الشاهد: «وإن أتاه خليل»؛ أي: متصف بالخلة ـ بالفتح ـ وهي الفقر والفاقة يبيح له أمواله ولا يتعلل. فقوله: «يقول... إلى آخره» كناية عن ذلك، وهو جواب الشرط. ورُفع لأن الشرط ماض لم يؤثر العامل في لفظه الجزم، وقد يرفع جواب الشرط المضارع لتخيل أنه ماض، كمسألة العطف على التوهم. وقيل: إنه على تقدير الفاء؛ أي: فهو يقول. وقيل: التقدير =

يقولُ لا غائبٌ مالي [ولا حَرِمُ][(١)]

ويجوز اتِّصاله بما قبله: ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: ٧٧-٧٨] ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا﴾ ثم ابتدأ بـ﴿يُدْرِككُّمُ﴾، ويوقف على هذا عند قوله: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا﴾.

قال أحمد: وفي الوجه الثاني نظرٌ، أما قوله: ولا ناعب، فلأنَّ الباء اطَّرد دخولُها في خبر ليس وتوطّنَتْهُ، فجازَ الحملُ عليه.

وأما تقدير ﴿أَيْنَمَا﴾ في معنى كلام آخر يرتفع معه ﴿يُدْرِككُّمُ﴾ فلم يشتهر ولم يوجد له نظير.

وبيتُ زهير محمولٌ بنقل سيبويه على التقديم والتأخير كقوله[(٢)]: [من الرجز]

يـا أقـرعَ بـنَ حابـسٍ يـا أقـرعُ ... إنَّـكَ إنْ يُصـرَعْ أخوكَ تَصْـرَعُ

فليس من قبيل: ولا ناعب.

وفي الوجه الآخر الذي ذكره الزمخشري حجةٌ واضحة على أنَّ القتلَ في المعركة لا يُعارِضُ الأجلَ المقدّر، وكلٌّ مقتولٌ بأجله.

قال محمود: يقال: أذاع الشرَّ وأذاع به، قال[(٣)]: [من الطويل]

= يقول: لا غائب مالي إن أتاه خليل، فالجواب محذوف دل عليه المذكور، وهو قول سيبويه، وما قبله قول الكوفيين، ورُوي عنه أيضاً. و«المسغبة»: الجوع. و«حرم»: كحذر، مصدر حرمه إذا منعه. والمراد به المفعول، أي: ليس محروماً وممنوعاً عن السائلين. ويجوز أنه صفة مشبهة، كحذر وفرح بمعنى صنع. ولو قرئ «حرم» بالفتح بمعنى حرام، كزمن وزمان لجاز. وغايته أن يكون في القافية السناد. شرح شواهد الكشاف ١/ ٥٣٧.

(١) الزيادة من (ق).

(٢) أي: إنك تُصْرَعُ إنْ يُصْرَعْ أخُوك، والبيت لجرير بن عبد الله البجلي، وهو من شواهد سيبويه، ونسبه بعضهم لعمرو بن خثارم. الكتاب لسيبويه ٣/ ٦٧، وانظر: خزانة الأدب ٨/ ٢٨.

(٣) القائل هو أبو الأسود الدؤلي، ومعنى البيت: أذاعه إذا أفشاه وأظهره، ويتضمن معنى=

أذاعتْ به في النّـاسِ حتَّى كأنه بعَلَيَـاءَ نـارٌ أُوقِـدَتْ بثقُـوبِ

ويجوز أن يكون المعنى فعلوا به الإذاعةَ، وهو أبلغ من أذاعوه.

قال أحمد: وفي اجتماع الهمزة والباء نظرٌ، لأنهما يتعاقبان[1]، وهو الذي اقتضى عند الزمخشري فعلوا به الإذاعة ليخرجها عن الباء المعاقِبة للهمزة.

٧٧ ـ **قلتُ**: على الوجه الأول لا تجعل الهمزة للتعدية، بل ذاع وأذاع بمعنى، ولا يمتنع اجتماعهما، نحو: سرى وأسرى به فلا إشكال فيه.

[٤٩/ب] **قال أحمد**: وفي هذه الآية تأديبٌ / لمن يُحدِّثُ بكل ما سمع، وكفى به كذباً وخصوصاً عن مثل الأعداء المناصِبين.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ﴾ [النساء: ٨٣] بإرسال الرسل وإنزال الكتب والتوفيق، لبقيتم على الكفر إلّا قليلاً منكم.

قال أحمد: وفيه نظرٌ؛ إذْ جعلَ الاستثناءَ من الجملة التي وليها بناءً على ظاهر الإعراب، ويفسد المعنى إذ يلزم منه جواز أن ينتقل الإنسانُ من الكفر إلى الإيمان، ومن اتّباع الشيطان إلى معصية الله، وليس لله عليه فضل في ذلك ومعاذ الله منه؛ لأنَّ «لولا» حرف امتناع لوجود يدل على أنَّ امتناع اتباع الشيطان في الكفر من المؤمنين إنما كان لوجود فضل الله عليهم، فالفضل منع المؤمنين من اتباع الشيطان؛ فإذا استثنيت منها فقد سلبت تأثير فضل الله في امتناع الاتباع عن البعض المستثنى، وجعلهم مستبدِّين باتِّباع الإيمان وعصيان الشيطان الداعي إلى الكفر بأنفسهم لا بفضل الله،

= التحدث أيضاً فيقال: أذاع به؛ أي: تحدث به فأظهره، والعلياء: الأرض المرتفعة، والثقوب: آلة تثقب بها النار فتشتعل. يقول: وضعت السر عند من لا يصونه، وغرني صدق نصحه فأفشاه بين الناس. حتى كأنه نار في أكمة عالية أُشعلت بالثقوب، فتكون أشد ظهوراً. الأغاني ١٢/ ٣٥٥، وشرح شواهد الكشاف ١/ ٥٤١.

(١) أي: يتعاقبان في تعدية الفعل.

كما تقول: لولا مساعدتي لك لسُلِبَتْ أموالك إلا قليلاً، فلا تجعل لمَساعدتك أثراً في بقاء القليل، وإنما مننتَ عليه ببقاء تأثير المساعدة في أكثر ماله، ومن المُحال أن يحصل امتناع من الشيطان إلا بفضل الله.

أما على قواعد السّنة فظاهر؛ لأنَّ أفعال العباد مخلوقةٌ لله، وأما القدرية فلأنهم يعتقدون أنَّ العبد وإن أوجدَ الإيمانَ إلّا أنَّ فضلَ الله عليه مُنسحِبٌ في ذلك بخَلْقِ القدرة له، وبالتوفيق لإرادة الخير.

وأما القاضي أبو بكر[1] فإنه أعاد الاستثناء إلى ما قبل الجملة الأخيرة، ثم اتخذها دليلَهُ في الردِّ على من جزم بعود الاستثناء إذا تعقَّبَ جملاً إلى الجملة الأخيرة[2]، وقد سبق في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٤٩] أنَّ الاستثناء يتعيّن عودُهُ إلى الأول.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا۟ مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ٨٨]؛ أي: من جعله من جملة الضُّلال وحكَمَ عليه بذلك، أو خذله حتى ضلَّ.

قال أحمد: وبهذين الوجهين فرَّ من الحق والحقيقة، أما الحق: فلا خالق إلا الله، وأما الحقيقة: فلأنَّ الضَّلالَ يُنسَبُ إلى/ فعل الله فتحريفها عنه خطأ. [٥٠/أ]

قال محمود: في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾ [النساء: ٩٣] فيها من التهديد والوعيد والإبراق والإرعاد أمرٌ عظيم، وخطبٌ جسيم، وقال ابن

---

(١) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القسم، المعروف بالباقلاني أو ابن الباقلاني البصري المتكلم المشهور؛ كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، ومؤيداً اعتقاده وناصراً طريقته، سكن بغداد، وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام وغيره، وكان في علمه أوحد زمانه وانتهت إليه الرياسة في مذهبه، توفي سنة (٤٠٣ هـ). سير أعلام النبلاء ١٣/ ١١، ووفيات الأعيان ٤/ ٢٦٩، وشذرات الذهب ٣/ ١٦٨.

(٢) الانتصار للقرآن ٢/ ٧١٤.

عباس: القاتل عمداً غيرُ مقبولِ التوبة(١)، والعجب من قوم يقرؤون هذه الآية ويرون ما فيها، وقولَ ابن عباس في منع توبته، ثم لا تدعهم أشعبيتُهم(٢) وأطماعُهم الفارغة واتباعُهم هواهَم ومناهم أن يطمعوا في العفو عنه بغير توبة: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ [محمد: ٢٤]، ثم ذكر الله التوبة في قتل الخطأ لما عسى أن يقع من نوع من التفريط فيما يجب من الاحتياط والتحفظ حسماً للأطماع: [من الوافر]

لقد أسمَعْتَ لو نادَيْتَ حيّاً ... ولكنْ لا حياةَ لمنْ تُنادي(٣)

وما أبينَ الدّليلَ فيها على خلودِ من لم يتُبْ من الكبائر، إلا أنَّ التائبَ خرجَ من عمومها بدليل، فمن ادّعى إخراجَ غير التائب فليأتِ بدليل مثلها.

قال أحمد: كفى بقوله في هذه السورة: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] دليلاً أبلج على أنَّ القاتلَ وإنْ لمْ يتب في المشيئة، وأمره إلى الله، وأهل السنة اعتمدوا على لطف الله، ولم يقنطوا من رحمة الله.

قوله عز وجل: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ﴾ [النساء: ٩٧-٩٨]، إلى قوله: ﴿ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ ﴾.

قال محمود: الاستثناء من المتوعَّدين في قوله: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ﴾ [النساء: ٩٧]، وإنما دخل الولدان في جملة المستثنين من أهل الوعيد؛ لأنَّ سبب خروج النساء والعجزة عن الرجال: العجز، فإذا كان العجز متمكِّناً من الولدان لا ينفكون عنه

---

(١) عن سالم بن أبي الجعد، أن ابن عباس سئل: عمن قتل مؤمناً متعمِّداً، ثم تاب وآمن وعمل صالحاً، ثم اهتدى، فقال ابن عباس: وأنى له التوبة سمعت نبيكم ﷺ يقول: «يجيء متعلقاً بالقاتل تشخب أوداجه دماً يقول: سل هذا فيم قتلني»، ثم قال: والله لقد أنزلها وما نسخها. سنن النسائي (٤٦٨٨) ما جاء في كتاب القصاص من المجتبى مما ليس في السنن تأويل قول الله عز وجل: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا ﴾[النساء: ٩٣].

(٢) الأشعبية: الطمع الشديد.

(٣) قيل: إنه قاله فُضَالة بن شريك يهجو عبدَ الله بن الزبير. الحماسة البصرية ٢/ ٣٠١.

كانوا خارجين من جملتهم، هذا إن أريد بهم الأطفال، أما إنْ أريد بهم المراهقون الذين عقلوا، أو أريد بهم العبيد والإماء البالغون فلا سؤال.

قال أحمد: إلحاقه المراهقين بالبالغين مردودٌ بقوله ﷺ: «**رُفِعَ القلَمُ عن ثلاثة: عن الصبيِّ حتَّى يبلُغَ**»(١)، وهذا مذهب الجمهور، ولم يُعلَم خلافُه.

ولو قال: أراد حديثي العهد بالصِّبا وإن بلغوا تسميةً لهم بالاسم الذي سلف لقرب عهدهم به، كما قال: ﴿وَءَاتُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰٓ أَمۡوَٰلَهُمۡ﴾ [النساء: ١]/ لكان أقرب. [٥٠/ب]

قال محمود: قُرِئ: (ثم يدركُه الموت) برفع الكاف على أنه خبر مستأنف عن مبتدأ محذوف، وقيل: رفعُ الكاف منقولٌ من الهاء كأنه أراد أن يقف عليها ثم نقل حركة الهاء إلى الكاف كقوله(٢): [من الرَّجز]

.... مِـن عَنَـزِيٍّ سَـبَّنِي لم أضربُـهْ

وقُرِئ: ﴿يدركَه﴾ بالنصب(٣) على إضمار «أن» كقولك(٤): [من الوافر]

---

(١) رواه أبو داود، كتاب الحدود، باب المجنون يسرق أو يصيب حَدًّا، (٤٣٩٨) والترمذي، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد (١٤٢٣)، والنسائي، في الكبرى باب من لا يقع طلاقه من الأزواج (٥٥٩٦)، وابن ماجه، كتاب الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم (٢٠٤١)، وأحمد في مسند عائشة (٢٤٦٩٤) ومسند علي (٩٤٠). وقد صححه كثير من أهل العلم بكثرة طرقه وشواهده. انظر: نصب الراية: ٤/ ١٦١.

(٢) هذا من شواهد سيبويه ونسبه لزياد الأعجم، وصدره:

عجبت والدهر كثيرٌ عجبه

والعنزي: نسبة لعنزة أبو حي من ربيعة. وقيل العنزي: القصير، نسبة إلى العَنَـزَة، وهي الرمح الصغير. والأصل سكون باء أضربه للجزم، ولكنها عاورت الهاء للوزن. الكتاب ٤/ ١٨٠، وشرح شواهد الكشاف ١/ ٥٥٧.

(٣) هي قراءة الحسن البصري وهي من الشواذ. الدر المصون ٤/ ٨٠.

(٤) قاله المغيرة بن حبناء، وصدر البيت:

سأتركُ منزلي لبني تميمٍ

إيضاح شواهد الإيضاح: ١/ ٣٤٧.

وألحقُ بالحجازِ فأَستريحا[١]

قال أحمد: توجيهه الرَّفعَ بإضمار مبتدأ، عطف الجملة الاسمية على الفعلية، والأولى خلافه فيها ما وجدت إليه سبيلاً، وإجراء الوصل مجرى الوقف شذوذٌ بيِّن، مع أنَّ الأفصح من الوقف ألّا تنقل الحركة فزاده شذوذاً، وعندي أنه مرفوع بالعطف على ما يقع موقع من مما يكون الفعل الأول معه مرفوعاً، كأنه قال: والذي يخرج من بيته ثم يدركه الموت، وذكره محمود عند قوله: ﴿يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: ٧٨] فمن قرأ بالرفع وقال فيه: هو وجه نحويٌّ سيبَوِيٌّ وهو هاهنا أقرب منه ثَمَّ.

٧٨ ـ **قلتُ**: قد أنكر أحمد هذا الوجه ثَمَّ وقال: هو شاذٌ لم يوجد له نظير.

[قال محمود]: في قوله: ﴿وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٢]، قيل: المأمور بأخذ الأسلحة هم المصلون، وقيل: الحارسون، فإن كان المرادُ المصلِّين فالمرادُ من الأسلحة ما لا يَشغِلُهم كالسَّيف والخنجر.

قال أحمد: الظاهر أنَّ المراد المصلون؛ لأنَّ الحرس أُعدُّوا لذلك، فهم أغنياء عن تنبيههم عليه، والمصلُّون مَظِنَّة طرح الأسلحة لم يعتادوا حملها في الصلاة فأمروا به[٢] خشية الغِرَّة[٣]، وصيغة الآية تدل عليه لأنه قال: ﴿فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ﴾ والظاهر عود الضَّمير إليهم.

---

(١) فأستريحا: جاء منصوباً بعد الفاء في ضرورة الشعر فيما ليس فيه معنى الشعر أصلًا وهو ضعيف في الكلام كما قال سيبويه. الكتاب ٣/ ٣٩.

ومعنى البيت: أي: لأنجو منهم وألحق بالحجاز فأستريح من شر عشرتهم. شرح شواهد الكشاف: ١/ ٥٥٧.

(٢) في (ق، ز): «بها».

(٣) الغرة: الغفلة. الصحاح، مادة (غرر).

قال محمود: والمراد بقوله: ﴿فَلْيَكُونُوا۟ مِن وَرَآئِكُمْ﴾ [النساء: ١٠٢] غير المصلِّين، أي: يحرسونكم في سجودكم.

قال أحمد: الظاهر أنه أراد بالسُّجود الصّلاة، وفيه دليلُ المشهور من مذهب مالك أنَّ الطائفة الأولى تُتِمُّ صلاتها والإمام منتظر الطائفة الأخرى.

وقوله: ﴿وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ﴾ الآيةَ، فيه دليلٌ لمذهب مالك أيضاً أنَّ الإمام ينتظر / الثانية حتى تُتِمَّ صلاتَها[1] ويسلّم بهم لظاهر المعية المطلقة، إذ لو كانوا [٥١/أ] يقضون بعد سلامه لم يكونوا مصلِّين معه على الإطلاق.

٧٩ ـ قلتُ: روى البخاري[2] في كتاب المغازي في غزوة ذات الرقاع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ «صلَّى بالطائفة الثانية ركعةً ثم سلم عليها، ثم قام هؤلاء فأتموا صلاتهم، وقام هؤلاء فأتموا صلاتهم»، وهذا تصريح بخلاف ما ذهب إليه أحمد، وهو أولى من استدلاله بالمعية المطلقة التي لا عموم لها، وقوله: لو كانوا يقضون بعد سلامه لم يكونوا مصلين معه على الإطلاق خطأ؛ لأنَّ الإطلاق يصدق بالمصاحبة ولو في ركعةٍ ولو قال: لكانت قابلةً لسلب الصلاة معه لكان أقرب.

قال محمود: وجمع بين الحذر والأسلحة في قوله: ﴿وَلْيَأْخُذُوا۟ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٢] الآية، لأنه أراد بالحذر: التيقُّظ، والتحرُّز آلة للغازي[3]

---

(١) المشهور في المذهب أنه لا ينتظر الطائفة الثانية بل يقضون بعد سلام الإمام، والقول الثاني هو ما ذكره أحمد هنا: هو أنه ينتظر حتى تتم صلاتها ثم يسلم بهم، وهو مذهب الشافعي. القوانين الفقهية ١/ ٥٨، والحاوي الكبير ٢/ ٣٢١.

(٢) رواية ابن عمر في البخاري هكذا: «أن رسول الله ﷺ صلى بإحدى الطائفتَين، والطائفة الأخرى مواجهة العدو، ثم انصرفوا فقاموا في مقام أصحابهم أولئك، فجاء أولئك، فصلى بهم ركعةً، ثم سلم عليهم، ثم قام هؤلاء فقضوا ركعتهم، وقام هؤلاء فقضوا ركعتهم». كتاب المغازي، باب غزوة ذات الرقاع (٤١٣٣).

(٣) ما أثبتناهُ من (ق، ح)، وفي الأصل و(ع): «المغازي».

فكأنه مأخوذ كقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ﴾ [الحشر: ٩].

قال أحمد: وقرَّب هذا المجازَ عطفُ الحقيقة عليه.

قال محمود: في قوله: ﴿وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ﴾ [النساء: ١١٩] المراد: الآمال الباطلة، من طول الأعمار وتبليغ الآمال، ورحمة المجرمين من غير توبة، والخروج من النار بعد دخولها بالشفاعة ونحو ذلك.

قال أحمد: هو يعرِّض بأهل السنة المصدِّقين بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ١١٦] وقد تكررت مرتين في هذه السورة، وهو أصمُّ عن سماعها وتدبرها، وعرَّض بهم في اعتقادهم الشفاعة، فهو لا ينالها إن شاء الله تعالى.

قال محمود: فإن قلتَ: لم خَصَّ الصالحين بأنهم لا يُظلَمون نقيراً؟ قلتُ: يحتمل أن يعود ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ﴾ [النساء: ٤٩] لعمَّال[1] السوء والخير جميعاً، وأن يكون ذكره عند أحد القرينَين دالًّا على ذكره عند الآخر، فظلم المسيء أن يزاد في عقابه، ومعلوم أنَّ الله لا يزيد في عقاب الظالم، أما المحسن فله ثواب، وتوابع الثواب فضل من الله، فيجوز أن ينقص من الفضل؛ لأنه غير واجب / فيكون نفي الظلم ألّا ينقص من الفضل شيء. [٥١/ب]

قال أحمد: السؤال إنما يرِدُ على عقيدته الفاسدة، أما أهل السنة الذين لا يوجبون على الله شيئاً، ويعتمدون على رحمته وكرمه فلا سؤال عليهم.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟﴾ [النساء: ١٣٧] الآية، فيه نفي الغفران والهداية، وهي اللطف مبالغاً فيه باللام، والمراد: نفي ما ينقضها من الإيمان الثابت، ومعناها: إنَّ الذين يكثر منهم الارتدادُ وعُهِدَ منهم ازديادُ الكفر، بَعُدَ منهم أن

---

(١) في الأصل: «لاحتمال»، وما أثبتناهُ من (ح، ق).

يُحدِثوا ما يستحقُّون به المغفرة، أو يستوجِبُون به اللُّطفَ من إيمان مرضي؛ لأنَّ قلوبهم ضُربت بالكفر ومَرنَت على الردَّة، فالإيمان أهون شيء عليهم، وليس معناها أنهم لو أخلصوا توبتهم وإيمانهم لم تُقبل؛ لأنَّ ذلك مقبول، وهو بذل الطاقة، وهكذا ترى الفاسقَ الذي يتوب ثم يرجعُ ثم يتوبُ ثم يرجعُ لا يكادُ يُرجى منه الثبات، والغالب موته على شر حال.

قال أحمد: ليس في الآية ما يخالف ظاهر القواعد؛ لأنَّ آخر ما ذُكر فيها: ﴿ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا﴾، ولو ذكر آخر الأمر التوبة والإيمان لاحتيج إلى هذا البحث، وإنما ينفع هذا البحث ويقع في موقعه بقوله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَـٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ﴾ [آل عمران: ٩٠].

وقد ظهر لي الآن وجهٌ فيها سوى ما ذكر في آل عمران أنَّ المرادَ لن تصدرَ منهم توبة، كقوله: [من الطويل]

على لاحبٍ لا يُهتدَى بمنارِهِ[1]

وتكون الآية خبراً عمن علِمَ الله منهم أنهم لا يؤمنون.

وقال الزمخشري: إنَّ الفاسق الذي يتوب ثم يرجع... إلى آخره، فيه نظر، فقد جاء في الحديث: «**المؤمن مفتَنٌ توّاب**»[2] قال الهَروي[3]: معناه:

---

(١) البيت لامرئ القيس، وتمامه:

إذا سافه العَوْد النُّباطي جرجرا

ديوان امرئ القيس ص ٩٦.

(٢) روى البيهقي في الشعب (٦٧٢٠) قريباً منه وقال: ورُوي غير قوي عن محمد ابن الحنفية عن أبيه موقوفاً: «إن الله يحب العبد المؤمن المفتن التواب»، وروى البيهقي في الشعب (٦٧١٨) والبزار (٧٠٠) مرفوعاً عن علي، رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ بلفظ: «خياركم كل مفتن تواب»، وفيه عبد الرحمن بن إسحاق أبو شيبة الواسطي ضعفوه، والنعمان بن سعد كوفي مجهول. المغني في الضعفاء ٢/ ٣٧٥ - ٦٩٩.

(٣) العلامة أبو عبيد، أحمد بن محمد بن عبد الرحمن الهروي الشافعي اللغوي المؤدب، صاحب «الغريبَين» وهو من الكتب النافعة السائرة المشهورة، وهو تلميذ أبي منصور الأزهري،=

يقـارفُ الذَّنبَ الفَيْـنَة بعد الفَيْـنةِ ثم يتُوبُ(١).

قال محمود: سمّى الله ظفر المؤمنين فتحاً في قوله: ﴿فَإِن كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٤١]، وسمّى ظفر الكافرين نصيباً تعظيماً لشأن المؤمنين وبخساً لحظ الكافرين، ولأنَّ ظفر المسلمين أمر عظيم تُفتح له أبواب السماء لينزل على الأولياء/ وما ظفر [٥٢/أ] الكافر إلا حظٌّ دنيء ونصيب دنيوي.

قال أحمد: وأيضاً فإنَّ الواقع إذ ذاك من ظفر المؤمنين ما يحصل به الاستيلاء على ديارهم وأموالهم، والحاصل للكافرين أمر في الندرة لا يبلغ أن يكون فتحاً فهو مطابق للواقع.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢]، لأنهم لا يصلُّون إلا ما دام مراقبهم، وإذا خلَوا لم يصلُّوا، أو أراد لا يذكرون الله بالتسبيح والتهليل إلا قليلاً، وترى كثيراً من المتظاهرين بالإسلام تصحبه الأيام والليالي فلا يُسمَع منه تحميدةٌ ولا تهليلة، ولكن يستغرق أوقاته بحديث الدنيا لا يفتُر منه، ولا يجوز أن يُراد بالقلة العدم.

قال أحمد: إنما منعه أن يُراد به العدم أنه خبر يجب صدقه، وقد كانوا يذكرون الله أحياناً، وإنْ كان المراد الصلاة فالمراد أيضاً صلاة معتبرة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وهي مسلوبة عن المنافقين فيجوز حينئذٍ أن يُراد بالقلة العدم.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ [النساء: ١٤٨]؛ أي إلا جهرَ من ظُلم، وهو دعاؤه على الظالم، وذكرُه بما فيه، وقرئ: (إلّا من ظَلَم)(٢) فيكون منقطعاً؛ أي: لكن

= ذكره ابن الصلاح في طبقات الشافعية وقد تكلم فيه ابن خلكان وغيره، توفي في سادس رجب سنة إحدى وأربع مئة. سير أعلام النبلاء ١٢/ ٢٦٢، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة١/ ١٧٥.

(١) كتاب الغريبين ٥/ ١٤٨٧.

(٢) هي قراءة زيد بن أسلم، وقراءة ابن أبي إسحاق والضحاك وابن عباس وابن جبير وعطاء بن السائب، وهي شاذة. تفسير القرطبي ٦/ ٣، وتفسير البغوي ١/ ٧١٧.

الظالم راكب ما لا يحبه الله، ويجوز أنْ يكون مرفوعاً أي إلا الظالم كما تقول: ما جاءني زيد إلا عمرٌو، ومنه: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥].

قال أحمد: وجه تنظيره: أنَّ الظالم لا يندرج في المستثنى منه، كما أن الله تعالى مقدسٌ أن يكون في السماوات والأرض، وكلام الزمخشري في هذا الفصل لا يظهر، ولا يتحقَّق لي مجازاته لإغلاق[1] عباراته.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ﴾ [النساء: ١٥٣] جوابٌ لشرط مقدَّر؛ أي إن استكبرت ما سألوا؛ فقد سألوا، وأضاف سؤال آبائهم إليهم لرضاهم بظلمهم بسبب سؤالهم الرؤية، ولو سألوا أمراً جائزاً لما سماهم ظالمين ولما أخذتهم الصاعقة، كما سأل إبراهيم ﷺ رؤية إحياء الموتى فما سماه ظالماً ولا رماه بها، فتباً للمجبرة ورجماً بالصواعق.

قال أحمد: استولى عليه / الإغفال فوقع في هُوَّة الضلال، فبنى على أن عقوبتهم [٥٢/ب] بسبب سؤال الرؤية المستحيلة عنده دنياً وآخرةً، إذ يلزمها التشبيه عنده فلذلك سمَّى من صدّق النبي ﷺ فيها مشبِّهةً، وغَفَلَ عن أنَّ اليهود اقترحوا آيةً مخصوصةً عذقوا[2] إيمانهم بها فقالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥] فهذا الاقتراح سماهم به ظالمين، ألا ترى أنَّ الذين اقترحوا على النبي ﷺ فقالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا﴾ [الإسراء: ٩٠] الآيات، فطلبوا أموراً جائزةً ذمهم الله، وحقهم أن يُسندوا إيمانهم إلى أيِّ معجزةٍ اختارها الله.

وسؤالُ إبراهيم ﷺ ليس نظيراً لهذا؛ لأنه قال: ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن

---

(١) أي: عباراته مغلقة غير واضحة.

(٢) عذق الرجل، إذا وسم بعلامة يُعرف بها، قَالَ الأصمعيّ: عذَقَ فلانٌ شَاةً لَهُ، إذا علّق عَلَيْهَا صوفةً يَعرِفُها بها. والمراد أنهم علقوا إيمانهم على الرؤية. مقاييس اللغة، باب عذق، وتهذيب اللغة، باب العين والقاف والذال.

﴿لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠] وهؤلاء صدَّروا كلامهم بالامتناع من الإيمان بقولهم: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ﴾ [البقرة: ٥٥]، والله أعلم مَنْ أحقُّ برجمِ الصَّواعق.

قال محمود: متعلَّق الباء في قوله: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم﴾ [النساء: ١٥٥] إما محذوف، كأنه قال: فعلنا بهم ما فعلنا.

وإما أنْ يتعلق بقوله: ﴿حَرَّمْنَا﴾ [النساء: ١٦٠] على أن قوله: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا﴾ [النساء: ١٦٠] بدل من قوله: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم﴾.

قال أحمد: للبدل سرٌ، وهو أنه لما طال الكلام من بعد قوله: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم﴾ طرَّى بقوله: ﴿فَبِظُلْمٍ﴾ حتى يلي متعلقه بوجه من الاختصار، وإجمال ما سبق تفصيله إذ جميع ما وقع ظلم.

قال محمود: وإنما لم تُجعَل الباء متعلقةً بما دل عليه قوله: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٥]؛ لأنَّ ذلك ردٌّ وإنكارٌ لقولهم: ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ و﴿فِي أَكِنَّةٍ﴾ [فصلت: ٥] لا يصل إليها خير.

كما حكى عن المشركين ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَاهُم﴾ [الزخرف: ٢٠]، وتكذيب الجبرية أخزاهم الله، فقيل: بل خذلها ومنعها الألطاف بكفرهم فصارت كالمطبوع عليها.

قال أحمد: هؤلاء قوم زعموا أن لهم على الله حجةً بخلق قلوبهم غير قابلة للحق، ولا متمكنة منه، فكذّبهم بأنه خلق قلوبهم على الفطرة، والإيمانُ من جنس مقدورهم كما هو من جنس مقدور المؤمنين، وهو المعبَّرُ عنه بالتمكّن فقامت عليهم حجة الله، والإنسان يُفرِّق بالضرورة بين دخوله في الإيمان والطيران في الهواء، بإمكان الأول دون الثاني، فلله الحجة/ البالغة. [٥٣/أ]

فاتجه الرد عليهم لا من الوجه الذي زعمه الزمخشري من إثبات قدرة يخلقون بها وافق ذلك مشيئة الله أم لا، ويجعل قوله: ﴿لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُم﴾ [الزخرف: ٢٠]، رداً على الأشعرية كما هو رد على الوثنية، وأولئك اعتقدوا بأنَّ لهم حجةً على الله بذلك، وكذلك قال تعالى عقيبه: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] فرد عليهم ورد الأمور إلى المشيئة.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٥٧] وهم كانوا ينسبونه(١) على وجه الاستهزاء كقوله: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ [الشعراء: ٢٧] ويجوز أن يضع الله ذكره بالحسن موضع ذكرهم بالقبح رفعاً لنبيه ﷺ عن قولهم، ومثله: ﴿لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ * ٱلَّذِى﴾ [الزخرف: ٩] الآية.

قال أحمد: وهذا وجه حسن، واستشهاده جيد، فإنه قال في الزخرف عقيب ذلك: ﴿فَأَنشَرْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا﴾ [الزخرف: ١١] فأسند الضمير إلى نفسه، فأول الكلام على وجه الحكاية، فحكى قولهم في إسناد الخلق إلى الله ووصف نفسه بما يجب له من التعظيم.

ومثله في طه: ﴿قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى فِى كِتَٰبٍ﴾ [طه: ٥٢] إلى قوله: ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّىٰ﴾ [طه: ٥٣] فأولُ الكلام حكاية قول موسى ﷺ وآخره إخبار الله تعالى عن نفسه بالتكلم.

وبعضهم يعدُّه التفاتاً وليس منه، ويحتمل أن يكون اليهود قالوا ذلك بعد(٢) ظنِّهم الظفر بعيسى ﷺ زعماً بأنهم ظفروا بعظيم، فإنَّ القاتلَ يُعظِّمُ مقتولَه ليعودَ التعظيم عليه، والشعراء يعظِّمون عدوَّ الممدوح، ويصفونه بالشجاعة ليزداد مدح ممدوحهم.

---

(١) في (ق، ع، ح، ز): «يسبّونه».

(٢) في الأصل: «بعلم»، وما أثبتناهُ في سائر النسخ وهو الصواب.

وقد قال قاتل الحسين بن علي كرم الله وجهه(١): [من الرَّجز]

إمـلأ ركـابــي فـضَّـةً وذَهَـبـا فقـد قـتلتُ الـملك الـمحَجَّبا

قتلـتُ خـيرَ النـاسِ أمّـاً وأبا

وصدق ـ أبعده الله تعالى ـ وقصد التبجُّحَ بذلك.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧] والشك: تساوي المعتقدين، والظن: رجحان أحدهما، فكيف يجتمعان في أمرٍ واحد؟

وأجاب بأنهم شاكُّون مالهم به من علم قط، ولكن إنْ لاحتْ لهم أمارة فظنوا؛ فذاك.

[٥٣/ب] **قال أحمد:**/ ولم يُجبْ بما يشفي، والظاهرُ أنَّ الشكَ كان أغلبَ أحوالهم، وفي بعض الأحوال يحصل لهم الظن ثم لا يُتصور انتهاؤهم إلى العلم، وكيف يُعلَمُ الشيء على خلاف ما هو به؟ فجاءت العبارتان مبينتين لحالهم.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾ [النساء: ١٥٩]، إذا عاين حين لا ينفع الإيمان لانقطاع التكليف.

قال أحمد: كإيمان فرعون حين أدركه الغرق.

قال محمود: وقيل: الضميران لعيسى ﷺ؛ أي: قبل موت عيسى حين نزوله(٢).

قال أحمد: بعده قوله: ﴿وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ [النساء: ١٥٩]، وظاهره

---

(١) هو سنان بن أنس النخعي البداية والنهاية: ٨/ ١٨٩. والكامل في التاريخ ٣/ ١٨٤.

(٢) قال الطبري: وأولى الأقوال بالصحة والصواب، قول من قال: تأويل ذلك: وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن بعيسى قبل موت عيسى. وفي قول آخر: وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن بمحمد ﷺ، قبل موت الكتابي. الطبري ٩/ ٣٨٦.

التهديد؛ فكيف يهدد من آمن حين لا ينفع الإيمان؟ ويجوز ألا يُراد التهديد كما قال: في حق هذه الأمة: ﴿وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ٤١].

قال محمود: ومِنْ بدع التفاسير أن كلَّم الله موسى ﷺ: أي جرح الله موسى بأظفار المحن ومخاليب الفتن.

قال أحمد: إنما يقول هذا القدرية لإنكارهم الكلامَ القديم الذي هو صفة الذات، ويثبتون حروفاً وأصواتاً قائمةً بأجسام فتبطل خصوصية موسى ﷺ إذ ما سمع عندهم إلا أصواتاً قائمة بمحالّ(١)، وهذا مشترك بينه وبين كل من سمع كلام الله في قوله: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وصدق في قوله: إنه من بدع التفاسير.

قال محمود: فالناس محجوجون بما نصبَ الله لهم من الأدلة الموصِلة إلى المعرفة، والرسل بأنفسهم ما وصلوا إلى المعرفة إلا بالنظر فيها، ولا عرف أنهم رسل إلا بالنظر، وإنما جاء ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]؛ لأنَّ الرسل باعثون على النظر، كما يرى علماء العدل والتوحيد مع تبليغ ما حملوه وتعليم الشرائع؛ فكان بعثهم إزاحةً للعلة لئلا يقولوا: لولا أرسلت إلينا رسولاً يوقظنا من سِنة الغفلة.

قال أحمد: مذهبهم في التَّحسين والتقبيح عقلاً يجرُّهم إلى إثبات أحكام الله بمجرد العقل من غير بعثة رسل، فيُوجِبون ويحرِّمون ويُبِيحون، ومما أوجبوه النظر

---

(١) المعتزلة تنفي عن الله عز وجل سائر الصفات، ويثبتون له الوجود فقط، فينفون أن الله عز وجل تكلم أو يتكلم بشيء، وزعموا أنه إذا أراد الكلام خلق الكلام في محل فيصدر الكلام من ذلك المحل؛ لهذا قالوا: إنّ القرآن مخلوق، قولهم وإنكارهم لصفة الكلام في المغني لعبد الجبار ٧/ ٦٨-٦٣، وفرق وطبقات المعتزلة ٢/ ١٤٧، والفرق بين الفرق ص٢١١، ومقالات الإسلاميين١/ ٢٦٧.

في أدلة التوحيد قبل الشرع[1]، ومن تركه ترك واجباً واستحق العقاب، وقامت عليه الحجة فإذا تليت/ عليهم هذه الآية وشهدت على القدرية أنَّ الحجة إنما قامت على الخلق بالأحكام الشرعية، حرَّفوا النَّصَّ، وقالوا: الرسل تُتَمّمُ حجج الله، وتنبّهُ على ما وجب بالعقل قبل بعثهم، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وربما أشكل هذا الفصل على من طالعه من كلام محمود؛ لأنَّ المعرفة والتوحيد طريقهما العقل لا النقل، لكن المعرفة متلقاة من العقل، والوجوب متلقًّى من الشرع والنقل المحض. [٥٤/أ]

قال محمود: لما سأل أهل الكتاب إنزال كتاب من السماء تعنُّتاً واحتج عليهم بقوله: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ﴾ [النساء: ١٦٣]، قال: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ﴾ [النساء: ١٦٦]، كأنه قال: لا يشهدون لكن الله يشهد، وقوله: ﴿بِعِلْمِهِۦ﴾ أي ملتبساً بعلمه.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ﴾ [النساء: ١٦٨]؛ أي: جمعوا بين الكفر والظلم، أو كان بعضهم كافرين وبعضهم ظالمين أصحاب كبائر، إذ لا فرق بينهما في أنه لا يغفر لهم إلا بالتوبة.

قال أحمد: عدل عن الظاهر لعقيدته الفاسدة في تخليد العصاة، والآية تنبو عنه؛ لأنه جعل الكفر والظلم كليهما صلة، فيلزم وقوع الفعلَين جميعاً من كلِّ واحدٍ من

(١) ويعلّلون ذلك بأن الحسن والقبح لو لم يكونا معلومين قبل الشرع لاستحال أن يعلما عند وروده، يقول القاضي عبد الجبار في هذا: «إن العلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات ضروري، وهو من جملة كمال العقل، ولو لم يكن ذلك معلوماً بالعقل لصار غير معلوم أبداً؛ لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلّا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورةً بهذه الأشياء ليتوجه عليه التكليف». المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص٢٣٤.

أفراده، فإذا قلت: الزّيديُّون قاموا فقد أسندتَ القيامَ لكلٍّ واحد، وكذلك إذا عطفتَ عليه فعلاً.

قال محمود: وفي قوله: ﴿وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] دليلٌ على أنهم أعظم وأعلى من المسيح، كأنه قيل: لن يستنكِفَ المسيحُ ولا من هو أرفع منه درجةً، كأنه قال: لن يستنكف الملائكة، فكيف بالمسيح، ويدل عليه تخصيص المقربين بالذكر، وهم الحافّون بالعرش، كجبريل وميكائيل ونحوهما، وهو كقول(١) الشاعر: [من الطويل]

وما مِثلُهُ ممَّنْ يجاوِدُ حاتِماً ... ولا البحرُ ذو الأمواجِ يلتجُّ زاخِرُهْ(٢)

قال أحمد: مذهب جمهور الأشعرية تفضيلُ الأنبياء على الملائكة(٣)، وذهب

---

(١) في الأصل: «قول»، وفي«ح»: «كما قال»، وما أثبتناهُ في (ق).

(٢) هذا البيت لم أجد من نسبه إلى قائل والظاهر أن أول من ذكره الزمخشري، وحتى شارح شواهد الكشاف لم ينسبه لقائل.
ومعنى البيت: «يلتج»؛ أي: تضطرب لجته وهي معظم مائه. و«الزاخر» المرتفع. يقول: وليس مثل ممدوحي من الناس الذين يجاودهم حاتم، ولا من الذين يجاودهم البحر الزاخر، أي: يضاهيهم في الجود، فالبحر: عطف على «حاتم» بالغ في وصف ممدوحه بأن مِثْله لا يُضاهى في الكرم، فيلزم أنه هو لا يُضاهى أيضاً، فنفى المضاهاة عن المثل كنايةً عن نفيها عن الممدوح، وفيه مبالغة أيضاً من جهة ترقِّيه من نفي مجاودة أكرم الناس إلى نفي مجاودة أنفع الأشياء، والفعل بالنسبة للبحر مجاز أو مشاكلة، أو شبه البحر بإنسان وأثبت له المجاودة على طريق المكنية وهذا على أن «يجاود» مبني للفاعل، فإن كان مبنياً للمجهول فالمعنى أن حاتماً ليس مثله ممن يضاهى في الجود، كما أن البحر لا يضاهى في النفع، فقد شبهه بالبحر ضمناً. شرح شواهد الكشاف ١/ ٥٩٦.

(٣) قال السيوطي: مذهب أصحابنا: أن الأنبياء أفضل من الملائكة، وقال الفلاسفة والمعتزلة: الملائكة السماوية أفضل من البشر، وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي عبد الله الحليمي من أصحابنا. الحبائك في أخبار الملائك: ٢٠٧.

القاضي أبو بكر، والحَليميُّ(١)، وجماعةُ المعتزلة إلى تفضيل الملائكة(٢). وعلى استدلالهم بهذه الآية أسئلة:

[٥٤/ ب] **أحدها**: لا يلزم من فضلهم على عيسى ﷺ فضلهم على محمد/ ﷺ؛ لأنه أفضل، هذا إذا لم ندَّعِ فضل كل واحد من الأنبياء على كلِّ واحدٍ من الملائكة.

الثاني: قوله: ﴿وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ جمعٌ، وهو يقتضي كونَ مجموع الملائكة أفضل، وفي السؤال ضعف؛ لأنَّ القائل بتفضيل المسيح على أحدهم، يلزمه تفضيلُهُ على الكل، كما في فُضِّل محمد ﷺ على الأنبياء، وأيضاً فلم يقل أحدٌ بهذه التفرقة، فإنْ كان قد قيل عن بعض المعاصرين خلافُهُ فيَردُّ عليه أنَّ جُلَّ أماراتِ التفضيل رفعٌ لدرجته في الآخرة، وبذلك يتحقَّقُ رفعُ درجته على الكلِّ وفضلُهُ عليهم، إذ لو رُفِعَ واحِدٌ منهم لكان مفضَّلاً عليه.

الثالث: هذا العطف لا يقتضي فضلَ الثاني كما تقول: ما أعانني زيد ولا عمرو، وهو كقولك: لا تُؤذِ مسلماً ولا ذمِّياً، فإنَّ هذا الترتيب هو الوجه، فإنَّ الكافر أدنى فيُؤخر، ولكن ليس بين المثالين فرق، فإنَّ النكتة في المثالَين اللذين ظنَّ تعارضهما(٣) واحدةٌ، وهو أنْ يكون الكلام لا تكرير في معناه، وما أدَّى إلى التكرير فارفضه، فلو

---

(١) أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الشافعي القاضي العلامة، رئيس المحدثين والمتكلمين بما وراء النهر، أحد الأذكيـاء الموصوفين، ومن أصحاب الوجوه في مذهب الشافعية، وكان متفنناً، سيال الذهن، مناظراً، طويل الباع في الأدب والبيان.
ولد في سنة ثمان وثلاثين وثلاث مئة فقيل: إنه وُلد بجرجان، وحُمل، فنشأ ببخارى، وقيل: بل وُلد ببخارى، وتُوفي في شهر ربيع الأول، سنة ثلاث وأربع مئة. سير أعلام النبلاء ١٧/ ٣٥، والأعلام للزركلي ٢/ ٢٣٥.

(٢) الفصل في الملل والنحل ٢/ ١٠٠، ومقالات الإسلاميين ١/ ١٨٠.

(٣) في الأصل: «تعارضهن»، وما أثبتناهُ في (ق، ح).

ذهبت في الآية إلى تفضيل الملائكة[1] كان ذكر الملائكة كالمستغنى عنه من باب الأولى، وإذا جعلته مفضولاً كان ترقِّياً، إذ لا يلزم من عدم استنكاف المفضول عدمُ استنكاف الفاضل فيكون الكلام مثقلاً[2] في زيادة الفوائد، والمثال المذكور يجب فيه بهذه النكتة أنْ تقول: لا تؤذِ مسلماً ولا ذمِّياً؛ لأنك إذا نُهيت عن أذى المسلم فقد يقال: ذاك من خواصّه للإسلام، ولا يلزم منه النهي عن أذى الكافر فإذا قلتَ: ولا ذمِّياً، ترقيت. ولو قلتَ: لا تؤذ ذمِّياً، فُهِمَ أنَّ أذى المسلم أَدخَلُ في النفي لترجحه بإسلامه فلا تجد لقولك: ولا مسلماً فائدةً زائدةً، وقد جاء في الكتاب العزيز: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] استغناءً بذكر الأدنى أن يذكر شيئاً من الأعلى.

فالأولى الاعترافُ باقتضاء الآية تفضيلَ الملائكة، فإنْ قويت الأدلة بخلافه حملنا التفضيل هنا على القوة والشدة والاقتدار؛ فإنَّ سياق / الآية يشهد له، فإنَّ دعوى [٥٥/أ] النصارى إلهية عيسى ﷺ إنما هو بإحيائه الموتى وإبراء الأكمه وخلق الطير ونحوها؛ فناسب أنْ يُقال: هذا الذي صدرت على يده هذه الخوارق لا يستنكف عن عبادة الله ولا من هو أكبر[3] منه خوارق وآثاراً وهم الملائكة المقربون، ومنهم من اقتلع المدائن وحملها على جناحه؛ فنسلِّم أنهم أقوى وأبطش ولا يلزم منه التفضيل برفع الدرجات، أو لما كانت دعواهم إلهيته لكونه وُجِدَ من غير أب، والملائكة مخلوقون من غير أب وأمٍّ أولى أنْ يستنكفوا ومع ذلك ما استنكفوا؛ ولذلك نظّر الله عيسى بآدم فنظّر الغريبَ بالأغرب، ومدار البحث على النكتة السابقة والمسألة سمعية، والقطع فيها متعذر، وما أحسن تأييد الزمخشري بتخصيص المقربين بالذكر، ومن ثَمَّ نشأ قول في

---

(١) في (ع، ح): «المسيح».
(٢) في (ح، ز، ع): «مستقلًّا».
(٣) في (ح، ع): «أكثر».

التفصيل في التفضيل، بفضل عوامِّ الملائكة على عوامِّ البشر(١)، وفضل خواصِّ البشر على خواصِّ الملائكة.

٨٠ ـ **قلتُ**: قد اختصرتُ لفظ أحمد، وهو طويل كما ترى، وفيه وهمان:

أحدهما: تمثيله بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] وهو دليل عليه فإنَّ قوله: ﴿وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ بعد قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ انتقالٌ من الأعلى إلى الأدنى(٢) فإنْ كانت الآيةُ نظيرَهُ فالمسيحُ أفضلُ، ولقد قضيتُ العجبَ من غفلته عن ذلك، وذكره ما هو حجة عليه.

---

(١) وجزم بذلك ابن السبكي في جمع الجوامع، وذكر البلقيني في منهجه أنه قول أكثر العلماء، وهناك قول ثانٍ وهو تفضيل أولياء البشر على الملائكة، وجزم به الصفّار من الحنفية وهو المختار عندهم، ومال البلقيني إلى بعضه، وهو أنه قد يوجد من أولياء البشر من هو أفضل من غير الخواص من الملائكة، وقال قوم من أهل السنة: إن الرسل من البشر أفضل من الرسل من الملائكة، والأولياء من البشر أفضل من الأولياء من الملائكة، وذهب آخرون إلى أن الملأ الأعلى مفضلون على سكان الأرض.
وفصّلَ جماعة من محققي الماتريدية ومن وافقهم فقالوا: رسل البشر كموسى عليه الصلاة والسلام، أفضل من رسل الملائكة كجبريل عليه السلام، ورسل الملائكة كإسرافيل عليه السلام أفضل من عامة البشر وهم أولياؤهم غير الأنبياء كأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وعامة البشر كأوليائهم غير الأنبياء أفضل من عامة الملائكة وهم غير الرسل منهم كحملة العرش والكروبيين. لوامع الأنوار البهية ٢/ ٤٠١، وجمع الجوامع بحاشية العطار على شرح الجلال المحلي ٢/ ٤٧٣، والحبائك في أخبار الملائك ١/ ٢٤٥.

(٢) في (ع): انتقال من الأدنى إلى الأعلى. وقد عُلق على حاشية (ع) ما يأتي: «في الأصل المنقول منه ونسخة أخرى أيضاً، انتقال من الأعلى إلى الأدنى ولعله خطأ تحقق وصوابه ما أثبته في هذه النسخة لأن الانتهار أعلى في التأثيم من التأفيف والله أعلم». اهـ. وعلى هذا لم يكن في كلام أحمد وهمٌ ولا سيما أن أحمد لم يغفُل عن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣] قال في المطبوع: ومن البلاغة المرتبة على هذه النكتة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] استغناءً عن نهيه عن ضربهما فما فوقه بتقدير الأدنى، ولم يلق ببلاغة الكتاب العزيز أن تريد نهياً عن أعلى من التأفيف والإنهار، لأنه مستغنىً عنه وما يحتاج المتدبر لآيات القرآن مع التأييد شاهداً سواها: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]. الانتصاف فيما تضمنه الكشاف ١/ ٥٩٤.

والوهم الثاني: أنَّ التمثيل بقولك: «ما أعانني زيدٌ ولا عمروٌ» حسنٌ مطابقٌ، وزاد عليه: لا تؤذِ مسلماً ولا ذمياً، ولسنا بصدد بيان مطابقة الأول؛ لأنَّا[1] لا نريد من هذه الآية دليلاً على فضل عيسى بل نقنع بأنها لا تدل للفريقين والمثال منطبق عليه، والآية فيه أوضح، وبيانه بما ذكرتْهُ الأئمةُ أنَّ النصارى عبدت عيسى، والعرب عبدت الملائكة بزعمهم، وسمَّوها بتأنيث أسماء الله تعالى، فقالوا: اللات والعزى ومناة، من اسم الله والعزيز والمنان، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمۡ كَانُواْ يَعۡبُدُونَ﴾ [سبأ: ٤٠] فقيل لهم: ﴿لَّن يَسۡتَنكِفَ﴾ / مَن عبدتموه أن يكون عبداً لي لا [٥٥/ب] عيسى ولا الملائكة، فلا يكون هذا السياق دالاً على تفضيلٍ ولا ترقٍّ.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَمَن يَسۡتَنكِفۡ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ وَيَسۡتَكۡبِرۡ﴾ [النساء: ١٧٢] ثم قال: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسۡتَنكَفُواْ﴾ ولا يكون القسمان من الذين استنكفوا كقولك: جمع الأمير الخوارج فمن لم يخرج خلع عليه، ومن خرج عليـه عـاقبه لأنَّ ذكرَ أحدهما دالٌّ على الثاني، كما حذف أحدهما عن التفصيل في قوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَٱعۡتَصَمُواْ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٧٥]، أو لأنَّ الإحسان إلى غيرهم يعمهم فكان داخلاً في تنكيله بهم.

قال أحمد: ويحتمل أنْ يكون الضمير في: ﴿فَسَيَحۡشُرُهُمۡ﴾ عائداً إلى الفريقين لسبق ذكرهما بذكر المسيح والملائكة، ولهذا أكده بقوله: ﴿جَمِيعًا﴾ ويكون المصحِّح لارتباط الكلام، وقد وُجد مندرجاً في طي الجملة الشاملة لهم ولغيرهم.

قال محمود[2]: قوله: ﴿فَإِن كَانَتَا ٱثۡنَتَيۡنِ﴾ [النساء: ١٧٦] ﴿وَإِن كَانُوٓاْ إِخۡوَةً﴾ أصل الكلام: فإنْ كان مَنْ يرث بالأخوّة اثنين وإن كانوا أخوةً ذكوراً، كما قيل: مَنْ

---

(١) في الأصل: «أنا»، وما أثبتناهُ في (ق).

(٢) في الأصل: «أحمد»، وما أثبتناهُ في «سائر النسخ».

كانت أمك، فكما أَنَّثَ ضميرَ «من» لأجل الخبر، كذلك ثنَّى وجمع ضمير «من» في ﴿كَانَتَا﴾ و﴿كَانُوا﴾ لمكان تثنية الخبر وجمعه.

قال أحمد: قد سبق أنه لو قال: حصان كانت دابتك، لكان أسلم إذ في لفظة «مَن» مِنَ الإبهام ما يسوّغُ وقوعها على المذكر والمؤنث والتثنية والجمع، ومثله: ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ﴾ [المنافقون: ٤] في قول: من جعل ﴿هُمُ الْعَدُوُّ﴾ مفعولاً ثانياً ليحسبون.



ومن سورة المائدة(١)

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿أَوۡفُواْ﴾ [المائدة: ١] يقال: أوفى ووفَّى، ومن الأولى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾ ﴿وَٱلۡمُوفُونَ بِعَهۡدِهِمۡ﴾ [البقرة: ١٧٧].

قال أحمد: وجاء ﴿وَفَّىٰٓ﴾ مضعَّفاً، ومنه ﴿وَإِبۡرَٰهِيمَ ٱلَّذِي وَفَّىٰٓ﴾ [النجم: ٣٧] وجاء (أوفى) كثيراً، وأما (وفى) مخففاً فما جاء إلا في قوله: ﴿وَمَنۡ أَوۡفَىٰ بِعَهۡدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ١١١] إذ لا ينبني أفعل إلا من ثلاثي.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَلَا ٱلۡقَلَٰٓئِدَ﴾ [المائدة: ٢] يجوز أنْ يُرادَ ذواتُ القلائدِ من الهدي، ويُعطَفُ على الهدي للاختصاص؛ فإنها أشرفُ الهدي، كقوله: ﴿وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨].

---

(١) هي سورة مدنية بإجماع، ومن أواخر السور التي نزلت في القرآن.
ـ عدد آياتها ١٢٠ آيةً.
ـ قال أبو ميسرة: «المائدة» من آخر ما نزل، ليس فيها منسوخ، وفيها ثمان عشرة فريضةً ليست في غيرها، وهي: ﴿وَٱلۡمُنۡخَنِقَةُ وَٱلۡمَوۡقُوذَةُ وَٱلۡمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ﴾ [المائدة: ٣]، ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسۡتَقۡسِمُواْ بِٱلۡأَزۡلَٰمِ﴾ [المائدة: ٣]، ﴿وَمَا عَلَّمۡتُم مِّنَ ٱلۡجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة: ٤]، ﴿وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥]، وتمام الطهور ﴿إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: ٦]، ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞ﴾ [المائدة: ٩٥]، إلى قوله: ﴿عَزِيزٞ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾ [المائدة: ٩٥]، و﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٖ وَلَا سَآئِبَةٖ وَلَا وَصِيلَةٖ وَلَا حَامٖ﴾ [المائدة: ١٠٣]، وقوله تعالى: ﴿شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ﴾ [المائدة: ١٠٦] الآية. قال القرطبي: وفريضة تاسعة عشرة وهي قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا نَادَيۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: ٥٨] ليس للأذان ذكر في القرآن إلا في هذه السورة، أما ما جاء في سورة «الجمعة» فمخصوص بالجمعة. تفسير القرطبي ٦/ ٣٠، وأبو ميسرة: هو عمرو بن شرحبيل، الهمداني الكوفي. قال ابن سعد: توفي في ولاية عبيد الله بن زياد في الكوفة. تاريخ الإسلام ٢/ ٦٩٠.

[٥٦/أ] ويجوز أنْ يُنهَى / عن قلائد الهدي مبالغةً بمعنى: ولا تُحِلُّوا قلائدَها فضلاً عنها كما قال: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ [النور: ٣١] مبالغةً في النهي عن إبداء مواقعها.

قال أحمد: المبالغة هاهنا بتأخير الأدنى عكس سياق قوله: ﴿وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] فجدِّد به عهداً، ويحتَمِلُ أنْ تكونَ القلائد مقصودةً بالحرمة والنهي عن التعرّض لها.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم﴾ [المائدة: ٤] نُصب عطفاً على الطيبات ويحتمل أن تكون شرطيةً جوابها قوله: ﴿فَكُلُوا۟﴾ ﴿مُكَلِّبِينَ﴾ حال من ضمير علمتم، وفائدتها أن يكون من يُعلِّم الجوارحَ غزيراً في علمه، مدرَّباً فيه، موصوفاً بالتكليب.

قال أحمد: هذا حسن غير أنَّ الحال بأصالتها منتقلة، ومقتضى هذا التقدير جعلها من الصفات اللازمة لمعلِّم الجوارح الثابتة له(١).

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤] فيه إشارة إلى أن كل من أخذ علماً فليأخذه من أتم أهله دراية، فكم من آخذ عن غير متقن ضيع أيامه وعضَّ عند لقاء النحارير أنامله.

وعلمُ التَّكليب: إلهامٌ من الله مكتسَبٌ بالعقل؛ فيعلّمُهُ اتباعَه للصيد بإرساله، وانزجاره بزجره، وانصرافه بدعائه، وإمساك الصيد عليه وألّا يأكلَ منه.

---

(١) يشير إلى أن الحال في الغالب تكون منتقلة غير ثابتة، ولكن يمكن أن تأتي لازمة أيضاً في حالات معينة. يقول ابن مالك: وكونه منتقلاً مشتقاً... يغلب لكن ليس مستحقاً. شرح ابن عقيل ٢/ ٢٤٤.

قال أحمد: في الآية دليلٌ على أنَّ للبهائم علماً؛ لأنَّ تعليمها معناه لغة: تحصيل العلم لها بطرقه خلافاً لمن أنكر ذلك.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ [المائدة: ٥]؛ أي: فلا عليكم ألا تطعموهم؛ لأنه لو كان حراماً عليهم ما ساغ للمؤمنين إطعامهم.

قال أحمد: وقد يَستدلُّ بها مَنْ يرى الكفار مخاطبين بفروع الشرائع؛ لأنَّ التحليل حكم وقد علَّقَه بهم في قوله: ﴿حِلٌّ لَّهُمْ﴾ وهذه الآية أبين استدلالاً من قوله: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠]، فإنَّ لقائلٍ أن يقول: نفي الحكم ليس حكماً ولا يتهيأ مثله هاهنا؛ لأن الحكم مثبت، والزمخشري ينكر ذلك فأسلف تأويلها بصرف الخطاب إلى المؤمنين كما سبق.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: ٦]؛ أي: أردتم، لأن الفعل يوجَدُ بقدرة القادر وإرادته وقَصْدِهِ ونَيْلِهِ وخُلُوصِ دواعيه، كما عُبِّر عن القدرة بالفعل في قولهم: الأعمى لا يبصر والإنسان لا يطير، معناه: لا يقدران / على الطيران [٥٦/ ب] والإبصار، ومنه: ﴿وَعْدًا عَلَيْنَآ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] أي: قادرين على الإعادة فلذلك عُبِّر عن إرادة الفعل بالفعل؛ لأن الفعل مسَبَّب عن القدرة والإرادة فأُقيم المسَبَّب مقامَ السبب للملابسة لإيجاز الكلام، ومثله: كما تَدِينُ تُدانُ، عبر عن الفعل المبتدأ الذي هو سبب الجزاء بلفظ الجزاء الذي هو مسَبَّب عنه.

[قال أحمد]: هذا الكلام يستقيم من السُّنيِّ والمُبتَدِع، فالسُّنيُّ يقول: الفعل يوجد بقدرة الله، وقدرة العبد مقارنة لها، والمعتزلي يقول: يوجد بقدرة العبد.

قال محمود: ظاهر القرآن يقتضي وجوبَ الوضوء على كل قائم للصلاة مُحدِث

أو غيره[١]، فإنْ كان للوجوب كان الخطاب للمحدِثين، وإنْ كان للنَّدبِ كان المراد تجديد الوضوء لكل صلاة، ولا يجوز أنْ يريد الوجوب والندب فيريد بالكلمة معنيَين؛ لأنه من باب الإلغاز.

قال أحمد: وقد أجاز ذلك الشافعي[٢] وغيره، ثُمَّ ما ذكره[٣] مبنيٌّ على أنَّ الأمرَ مشتركٌ بين الوجوب والندب[٤]، أما إذا قلنا: إنها للقدر المشترك وهو مجرَّد الطلب

---

(١) وهذا مروي عن عليّ رضي الله عنه وعكرمة وابن سيرين، ونُقل عنهم أن هذا الحكم غير منسوخ، وهو مذهب داود، ونُقل عن جماعة من العلماء أن ذلك كان واجباً، ثم نُسخ بالسنّة. مفاتيح الغيب للرازي ١١/ ٢٩٧، وزاد المسير ١/ ٥٢٠.

(٢) ما أشار إليه من أن الشافعي يجيز أن يُراد بالمشترك كل واحد من معنَييه على الجمع، وذلك بأن يراد المعنى المجازي مع الحقيقي إذا كان هناك قرينة تدل على ذلك، فنعم، وأما ما يفهم أن الشافعي يقول: إن الأمر هو مشترك للوجوب والندب، فقد نُقل ذلك عنه وأشار الغزالي أنه يفهم من بعض عباراته، ولكن المعروف من مذهبه أن الأمر للوجوب، قال إمام الحرمين: أما الشافعي فقد ادعى كل أهل المذاهب أنه على وفاقه وتمسكوا بعبارات متفرقة له في كتبه حتى اعتصم القاضي بألفاظ له من كتبه واستنبط منها مصيره إلى الوقف وهذا عدول عن سنن الإنصاف فإنَّ الظاهر والمأثور من مذهبه حمل مطلق الأمر على الوجوب. حاشية العطار على جلال الدين المحلي على جمع الجوامع ١/ ٣٩١، والإبهاج في شرح المنهاج ٢/ ٢٢، وتيسير التحرير ١/ ٣٤١، المستصفى ١/ ٢٠٧.

(٣) أي: من أنه لا يجوز أن يريد الوجوب والندب مبني على أن الأمر مشترك بين الوجوب والندب، وكلام أحمد في المطبوع واضح: قال أحمد: الزمخشري أنكر أن يُراد بالمشترك كل واحد من معانيه على الجمع، وقد سبق له إنكار ذلك ومن جوّز إرادة جميع المحامل أجاز ذلك في الآية، ومن المجوزين لذلك الشافعي رحمه الله تعالى. وناهيك بإمام الفن وقدوته. هذا إذا وقع البناء على أن صيغة «أفعل» مشتركة بين الوجوب والندب صح تناولها في الآية للفريقَين المحدثين والمتطهرين، وتناولها للمتطهرين من حيث الندب، والله أعلم. الكشاف ١/ ٦٠٩.

(٤) قول جماهير أهل العلم أن الأمر حقيقة في الوجوب، والقول الثاني أنه حقيقة في الندب وهو =

فيصحُّ تناولها لهما، فللمُحدِثين وجوباً وللمتطهِّرين ندباً.

قال محمود: من قرأ: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] نصباً فهي مغسولة، ومن جرها فلأنه لما كانت الأرجل من بين الأعضاء الثلاثة المغسولة تُغسل بصب الماء كانت مظنة الإسراف المنهي عنه، عُطفت على الممسوح لا لتمسح، بل تنبيهاً على الاقتصاد في الماء، وقيل: إلى الكعبين، وجيء بالغاية إماطةً لظن الظان أنها ممسوحة؛ لأن المسحَ لم يُضرَبْ له غاية.

قال أحمد: ليس توجيهه الجرَّ شافياً، ولكنَّ المسحَ والغسلَ يتقاربان[1]؛ فإنَّ كل واحد منهما إمساس بالماء، فسهُلَ عطفُ المغسولِ على الممسوح، كما في قوله[2]:[من مجزوء الكامل]

متقلِّداً سيفاً ورمحاً

= قول كثير من المتكلمين منهم أبو هاشم. وقال الشيخ أبو حامد: إنه قول المعتزلة بأسرها، وقال أبو يوسف في الواضح: هو أظهر قولَي أبي علي، وإليه ذهب عبد الجبار.

وهناك أقوال أخرى ومنها أنها مشتركة بالاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب كما أشار أحمد وحُكي هذا القول عن المرتضى من الشيعة، قال الزركشي: وليس كذلك. البحر المحيط في أصول الفقه ٣/ ٢٩١.

(١) قال أبو جعفر الطبري: والصواب من القول عندنا في ذلك، أن الله عزّ ذكره أمر بعموم مسح الرجلين بالماء في الوضوء، كما أمر بعموم مسح الوجه بالتراب في التيمم. وإذا فعل ذلك بهما المتوضئ، كان مستحقًّا اسم «ماسحٍ غاسلٍ»؛ لأن «غسلهما» إمرار الماء عليهما أو إصابتهما بالماء، و«مسحهما»، إمرار اليد أو ما قام مقام اليد عليهما. فإذا فعل ذلك بهما فاعل فهو «غاسل ماسح». تفسير الطبري ١٠/ ٦٢.

(٢) قيل: هو عبد الله بن الزبعرى، وصدر البيت: يا ليت زوجك قد غدا. وقد نسبه بعض أهل الأخبار لخزر بن لوذان، الكامل وهو في بعض النسخ: ١/ ٢٠١، والخصائص ٢/ ٤٣٣، والمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ١٨/ ٢٧.

و[قوله]: [من الرَّجز] علفتُها تبناً وماءً بارداً(١)

وعدل إلى هذا المجاز للإيجاز، والحقيقة أن يقول: اغسِلُوا أرجلكم غَسْلاً خفيفاً، فاختصَّ ذلك بعطفه على الممسوح تنبيهاً على أن العطف إما بين متماثلَين أو متقاربَين(٢)/ فيكون الغسلُ في الأرجل خفيفاً يتأتَّى دخولُه تحتَ اسم المسح. [٥٧/أ]

قال محمود: إنما قال: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ﴾ [المائدة: ١٠٤] ولم يقل: من النصارى؛ لأنهم سموا أنفسهم بذلك ادعاءً لنصرة الله كما قالوا لعيسى: ﴿نَحۡنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٥٢].

قال أحمد: وإنما اختصَّ هذا الموضع بذلك؛ لأنه لما كان المقصود بهذه الآية ذمَّهَم بنقضهم الميثاق المأخوذ عليهم بنصرة الله فأتى بما يدلُّ على أنهم لم يوفوا بما عاهدوا عليه من النصر فحاصل ما صدر منهم: قول بلا فعل.

قال محمود: قولهم: ﴿نَحۡنُ أَبۡنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١٨]، أي: أشياع أبناء الله، كان

---

(١) قال البغدادي: «لا يعرف قائله، ورأيت في حاشية نسخةً صحيحة من الصحاح أنه لذي الرمة ففتشت في ديوانه فلم أجد فيه، وقد أورد له الشيرازي والفاضل اليمني صدراً هكذا:

لما حططت الرحل عنها واردا

وجعله غيرهما صدراً وأورد له عجزاً هكذا:

حتى شتت همالةً عيناها

خزانة الأدب ٣/ ١٤٠.

(٢) أي: إن الأرجل معطوفة على الرأس في الظاهر لا في المعنى، وقد يُعطف الشيء على الشيء والمعنى فيهما مختلف، كما ذُكر في الأمثلة التي سبقت: متقلداً سيفاً ورمحاً، وعلفتها تبناً وماءً بارداً. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين ٢/ ٤٩٢.

أصحاب مُسَيلمة[١] يقولون: نحن أبناء[٢] الله، وأصحاب أبي خبيب عبد الله بن الزبير[٣] يدعون: الخبيبيِّين[٤]، ويقول قرناء الملك: نحن الملوك، ومنه قول مؤمن آل فرعون: ﴿يَٰقَوۡمِ لَكُمُ ٱلۡمُلۡكُ﴾ [غافر: ٢٩].

قال أحمد: ومنه قول الملائكة لأنهم خواص عباد الله: ﴿إِنَّآ أُرۡسِلۡنَآ إِلَىٰ قَوۡمٖ مُّجۡرِمِينَ﴾ [الحجر: ٥٨] إلى أن قالوا: ﴿إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ قَدَّرۡنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾ [الحجر: ٦٠]، والمقدِّر هو الله تعالى، وكذلك قول دابةِ الأرضِ؛ لأنها من خواص آيات الله عز وجل: ﴿أَنَّ ٱلنَّاسَ كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ [النمل: ٨٢] على أحد القولين.

٨١ ـ قلتُ: وقول محمود في أصحاب أبي خبيب الخبيبيِّين، لا يصلح أن يكون مثالاً إنْ كان مشدَّداً؛ لأنه جار على الانتساب حقيقةً، فأما لو سُمِّي كل واحد منهم خبيباً لكان مثالاً.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿بَلۡ أَنتُم بَشَرٞ مِّمَّنۡ خَلَقَۚ يَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: ١٨] يعني: أهل الطاعة، ﴿وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ يعني: أهل المعصية.

---

(١) أي: مسيلمة الكذاب مدّعي النبوة.

(٢) في (ع، ق، ح): «أنبياء».

(٣) عبد الله بن الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي بن كلاب بن مرة، أمير المؤمنين، أبو بكر، وأبو خبيب القرشي الأسدي المكي، ثم المدني، أحد الأعلام، وَلَدُ الحواري الإمام أبي عبد الله ابن عمة رسول الله ﷺ، وحواريه.
كان عبد الله أول مولود للمهاجرين بالمدينة، ولد سنة اثنتين، وقيل: سنة إحدى، وله صحبة، ورواية أحاديث. عداده في صغار الصحابة، وإن كان كبيراً في العلم والشرف والجهاد والعبادة.
قال ابن إسحاق، وعدّة: قتل في جمادى الآخرة سنة ثلاث وسبعين. سير أعلام النبلاء ٤/ ٣٩٧ - ٤٠٧.

(٤) الخبيبين: بالتثنية المراد أبو خبيب عبد الله بن الزبير وأخوه مصعب وثُـنِّيا تغليباً، ويُروى بالجمع والمراد هو وذووه. تاريخ دمشق لابن عساكر ٤٨/ ٢٨٧، وتبصير المنتبه وتحرير المشتبه ١/ ٤١٠.

قال أحمد: رحمة الله تسع التائبَ والمُصِرَّ والموَحِّد، والزمخشري يجري على قاعدته المألوفة في وعيد العصاة.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ﴾ [المائدة: ٢٠] لم يبعث في أمة ما بعث في بني إسرائيل من الأنبياء، ﴿وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا﴾ كما وَرِثْتُمْ من الجبارين وفرعون ملكهما.

وقيل: نقلَكَم من مملكة فرعون لكم إلى الإنقاذ[1]، وسماه ملكاً، وقيل: من له مسكن واسع فيه ماء جار، وقيل: من له بيت وخدم، وقيل: من له مال لا يحتاج معه إلى تكلف المشاقّ.

[٥٧/ب] **قال أحمد**: لما عمَّم الملك فجعلهم ملوكاً احتيج إلى هذه/ المجازات.

قال: وعندي أنه من المجاز السالف[2]؛ لأنَّ المملكة كانت في أسباطهم وهم أشياع لملوكهم فامتن عليهم بنسبة الملك إليهم، وإنما لم يقل: وجعلكم أنبياء؛ لأن المَلِكَ يُشارَك في كثير من أمره وفيما صار به ملكاً بخلاف النبوة.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ﴾ [المائدة: ٢٤]، يحتمل أنهم أرادوا بقولهم اذهب: الإرادة والقصد، كما تقول: ذهب يجيبني، والظاهر أنهم قالوه

---

(١) في (ق): «الانقياد».

(٢) في الاختصار هنا خلل لم يتضح المراد لارتباطه بما قبله وعبارة أحمد في المطبوع: «فلما عمم الملك فيهم، ولا شك أن الملك ـ المعهود هو الاستيلاء العام ـ لم يثبت لكل أحد منهم، فيتعين حمل الملك على ما كان ثابتاً لجميعهم أو لأكثرهم من الأبعاض المذكورة.
هذا هو الباعث على تفسير الملك بذلك، والله أعلم. وهذا المعنى وإن لم يثبت لكل واحد منهم إلا أنه كان ثابتاً لملوكهم وهم منهم، إذ إسرائيل الأب الأقرب يجمعهم، فلما كانت ملوكهم منهم وهم أقرباؤهم وأشياعهم وملتبسون بهم، جاز الامتنان عليهم بهذه الصنيعة والمعنى مفهوم.
وهذا بعينه هو التقرير السالف آنفاً في قول اليهود والنصارى: (نَحنُ أَبْنَاءُ الله وأَحِبَّاؤُهُ) وما بالعهد من قدم». الانتصاف على الكشاف ١/ ٦١٩.

جهلاً وسوء أدب واستهانة لعظمة الله وحرمة رسوله وقلة مبالاة لقسوة قلوبهم التي عبدوا بها العجل وسألوا رؤية الله تعالى، ويدل عليه مقابلة ذهابه بقعودهم.

قال أحمد: يريد أنَّ الرؤية مستحيلة عقلاً، وقد مرّ أنَّ عقوبتهم إنما كانت؛ لأنهم عذقوا[١] الإيمان به على التعيين اقتراحاً وعناداً[٢].

قال محمود: قوله: ﴿لَآ أَمۡلِكُ إِلَّا نَفۡسِي وَأَخِي﴾ [المائدة: ٢٥] يدلُّ على أنه لم يثق بالرجلَين[٣] اللذين يخافون كل الوثوق لما رأى من تلون قومه في طول الزمان، فلم يذكر إلّا الأنبياء المعصومين[٤].

قال أحمد: وفي قولِ موسى ﷺ لنبينا محمد ﷺ ليلة المعراج: «**إنِّي قد جرّبْتُ بني إسرائيل وخَبِرتهم، فارجعْ إلى ربِّكَ وسَلْهُ التَّخفيف**»[٥] ـ وكرر هذا القول مراراً ـ

---

(١) (عذق) العين والذال والقاف أصل واحد يدل على امتداد في شيء وتعلق شيء بشيء. مقاييس اللغة (عذق).

(٢) في الاختصار هنا لم يتضح المراد والأصل المطبوع هكذا: «يريد الزمخشري سألوا رؤية الله جهرةً وهي محال عقلاً تعنتاً منهم. وقد مر له ذلك، وبينا أن تلبسهم بذلك كان لعدم فهم الإيمان به على التعيين اقتراحاً وتقاعساً عن الحق في قوله: ﴿لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةً﴾ [البقرة: ٥٥]». الانتصاف على ما تضمنه الكشاف ١/ ٦٢١.

(٣) محمود لم يجزم بهذا وإنما جعله أحد الاحتمالات فقال في الكشاف: فإن قلت: أما كان معه الرجلان المذكوران؟
قلت: كأنه لم يثق بهما كل الوثوق ولم يطمئن إلى ثباتهما؛ لما ذاق على طول الزمان واتصال الصحبة من أحوال قومه وتلونهم وقسوة قلوبهم، فلم يذكر إلا النبي المعصوم الذي لا شبهة في أمره. ويجوز أن يقول ذلك لفرط ضجره عندما سمع منهم تقليلاً لمن يوافقه. ويجوز أن يريد: ومن يؤاخيني على ديني. الكشاف ١/ ٦٢٢.

(٤) يريد أخاه هارون.

(٥) في مسلم قريب من هذا «.... فنزلت إلى موسى ﷺ، فقال: ما فرض ربك على أمتك؟ قلت: خمسين صلاةً، قال: ارجع إلى ربك فاسأله التخفيف، فإن أمتك لا يطيقون ذلك، فإني قد بلوت بني إسرائيل وخبرتهم، قال: «فرجعت إلى ربي، فقلت: يا رب، خفف على أمتي، فحط =

مصداقٌ لقول محمود، أما إن كان المراد من الرجلَين غير يوشع وكالب(١) وأنهما من العماليق الذين أسلموا وكان قد خافهم بنو إسرائيل فلا سؤال؛ لأن المراد: لا أملك من بني إسرائيل إلا نفسي وأخي.

قال محمود: وإنما جاز أن يريد أن يبوء بإثمه وإثم أخيه؛ لأنه كان ظالماً وجزاء الظالم جائز. قال تعالى: ﴿وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُاْ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المائدة: ٢٩] وإذا جاز أن يريده الله جاز أن يريده العبد.

قال أحمد: في أثناء كلامه ما يدلُّ على أنَّ في الكائنات مالا يريده الله عزَّ وجل، وهي القبائح كلها، وهي الشرك الخفي، وإنما أراد إثم أخيه وعقوبته؛ لأنه أراد: لا أعاقبك ولا أقتلك، ولما لم يكن بد من إرادة أحد الأمرين إما إثمه بتقدير دفعه عن نفسه فيقتل أخاه، أو إثم أخيه وكان غير مريد للأول اضطر/ إلى الثاني، ولم يرد [٥٨/أ] إثْمَ أخيه لعينه بل أراد ترك المدافعة فلزم منها ذلك، وهو كما يتمنَّى المسلم الشهادة فيتضمَّن ذلك أن يبوء الكافر بإثمه، لكن لم يقصد إثم الكافر لعينه بل أراد بذل نفسه لله، وجاء إثم الكافر ضمناً؛ لأنه لا فرق في حصول درجة الشهادة وفضلها بين موت

= عني خمساً، فرجعت إلى موسى، فقلت: حط عني خمساً، قال: إن أمتك لا يطيقون ذلك، فارجع إلى ربك فاسأله التخفيف»، قال: فلم أزل أرجع بين ربي تبارك وتعالى، وبين موسى عليه السلام حتى قال: يا محمد، إنهن خمس صلوات... الحديث»، مسلم كتاب الإيمان باب الإسراء برسول الله ﷺ (رقم ١٦٢).

(١) (يُوشَعُ بنُ نُونٍ) و(كالب بن يوفنا): قال السهيلي: إنهما يوشع بن نون بن إفرائيم بن يوسف عليه السلام، والآخر: كوطت بن يوفنا. قال: وأحسبه من سبط يهوذا بن يعقوب. وقال: ويوشع هو الذي حارب الجبارين.
واختُلف أكان موسى معه في تلك الغزاة أم لا؟ وفيها حبست عليه الشمس حتى دخل المدينة، وفيها أحرق الذي وجد الغلول عنده في مكان يقال له: غور عاجر، عرف باسم الرجل الغال. تفسير الطبري ١٠/ ١١٤، وتفسير ابن كثير ٣/ ٦٤، وانظر: تاريخ دمشق ٥٠/ ٨ - ٩.

القاتل كافراً أو يؤمن فيحبط عنه إثم قتله، ولا على الشهيد بقي إثم قتله أو حبط لا ينقصه ولا يزيده[١].

قال محمود: قوله: ﴿ لَئِنۢ بَسَطتَ ﴾ [المائدة: ٢٨]، بالفعل الماضي ﴿مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ ﴾ باسم الفاعل ليفيد أنه لا يفعل ما يكتسب به هذا الوصف البشع وكذلك أكده بالباء.

قال أحمد: لأنَّ صيغة الفعل لا تعطي إلّا حدوث معناه من الفاعل لا غير، أما اتصاف الذات به فذلك أمر يعطيه اسم الفاعل، تقول: قام زيد فهو قائم، يجعلون وصفه بالقيام ناشئاً عن صدوره منه، ومنه: ﴿لَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمَرْجُومِينَ ﴾ [الشعراء: ١١٦] ﴿مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ ﴾ [الشعراء: ٢٩] عدل عن الفعل إلى الاسم تغليظاً؛ إذ يصير ذلك كالسِّمة والعلامة الثابتة.

قال محمود: وما يُروى أنَّ نافعاً الأزرق[٢] قال لابن عباس: «يا أعمى البصر أعمى القلب! تزعم أنَّ قوماً يخرجون من النار والله تعالى يقول: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا ﴾ [المائدة: ٣٧] قال: ويحك! اقرأ ما فوقها. هذا للكفار»[٣]، فمما لفقته المجبرة، وليس بأول أكاذيبهم وفِراهم، وكفاك بما فيه من

---

(١) في عود الضمائر إشكال والعبارة في المطبوع واضحة جليّة: «... أعني بقي الإثم على قاتله أو حبط عنه إذ ذلك لا ينقص من فضيلة شهادته ولا يزيدها...». الانتصاف على الكشاف ١/ ٦٢٥.

(٢) نافع بن الأزرق الحروري من رؤوس الخوارج، ذكره الجوزجاني في كتاب «الضعفاء»، وكان نافع هذا من رؤوس الخوارج وإليه تنسب (الأزارقة)، وكان قد خرج في أواخر دولة يزيد ابن معاوية فذكر ابن أبي خيثمة عن خالد بن خداش أن نافع بن الأزرق الخوارج إمام سوق الأهواز، ويعترض الناس بما يحير العقل في الناس حتى النساء والصبيان وجعل يقرأ: ﴿لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ﴾ إلى ﴿فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: ٢٦- ٢٧] فاشتدت شوكته قال: فارتاع أهل البصرة، وقصتهم طويلة إلى أن كان قتله في جمادى الآخرة سنة خمس وستين وكان يطلب العلم وله أسئلة عن ابن عباس مجموعة في جزء من روايته عن نافع المذكور، وأخرج الطبراني بعضها في مسند ابن عباس من المعجم الكبير. لسان الميزان ٦/ ١٤٥.

(٣) رواه ابن جرير بسنده، تفسير الطبري ١٠/ ٢٩٤.

مواجهة ابن عباس ابن عم النبي ﷺ بما لا يواجهه أحد من أهل الدنيا، وينقله عن عكرمة(١) دليلان ناصّان أنها فِرْية بلا مِرْية.

قال أحمد: تشدَّقَ بالسفاهة ونسبَ أهلَ السنة للافتراءِ والكذب، ولسنا [محتاجين](٢) لتصحيح الحكاية فإنَّ العقيدة لا تقف عليها.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] خبر مبتدأ محذوف عند سيبويه(٣) كأنه قيل: وفيما فرض عليكم السارق والسارقة، ويجوز الرفع بالابتداء، والخبر ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ﴾؛ لأن المعنى: والذي سرق، ودخول الفاء لتضمن معنى الشرط، وقرأ عيسى بن عمر(٤): (والسارقَ) بالنصب(٥)، وفضّلها سيبويه على قراءة العامة/ للأمر؛ لأن «زيداً اضربْهُ»، أفصح من: «زيدٌ اضربْهُ». [٥٨/ب]

قال أحمد: الاستقراء يدلُّ على أنَّ العامة لا تتفق في القراءة على غير الأفصح، وجديرٌ بالقرآن ذلك وهو أحقُّ به من كلام العرب، وسيبويه يُحاشَى من اعتقاد

---

(١) عكرمة مولى ابن عبَّاس أبو عبد الله الهاشميّ، العلامة، الحافظ، المفسر، أبو عبد الله القرشي مولاهم، المدني، البربري الأصل، قَالَ عَليّ: مات سنة أربع ومئة، قَالَ أبو نعيم: مات سنة سبع ومئة. التاريخ الكبير ٧/ ٤٩، والطبقات الكبرى ٥/ ٢١٩، ووفيات الأعيان ٣/ ٢٦٥، وسير أعلام النبلاء ٥/ ١٢.

(٢) هذه الزيادة من (ق).

(٣) الكتاب ١/ ١٤٣.

(٤) عيسى بن عمر البصريّ الثقفيّ المقرئ النحويّ، اختُلِف في نسبه، فقيل: هو مولًى لبني مخزوم، وهو من ولد الحكم بن عبد الله الأعرج الذي روى الحديث. وقيل: كان من ثقيف، لخالد بن الوليد، وقيل: هو مولى خالد بن الوليد المخزوميّ ونزل في ثقيف. وكان من قرّاء أهل البصرة ونحاتها، تُوفي عيسى بن عمر سنة تسع وأربعين ومئة قبل أبي عمرو بن العلاء بخمس سنين أو ست. إنباه الرواة على أنباه النحاة ٢/ ٣٧٧، ووفيات الأعيان ٣/ ٤٨٧، وأخبار النحويين البصريين للسيرافي ١/ ٢٦.

(٥) وهي قراءة إبراهيم بن أبي عبلة أيضاً، وهي من الشاذ. البحر المحيط ٤/ ٢٤٦، وتفسير ابن عطية ٢/ ١٨٧.

عَزَاء[١] القرآن عن الأفصح وحمله على الشاذِّ، وهذا لفظ سيبويه ليعلم براءته من ذلك.

قال سيبويه[٢] في باب الأمر والنهي بعد أن ذكر المواضع التي يُختار فيها النصب، ثم قال كالموضِّح لامتياز هذه الآية عما اختار فيه النصب: وأما قوله عزَّ وجل: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ﴾، ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ﴾ [النور: ٢] فلم يُبْنَ على الفعل لكنه على مثال ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [الرعد: ٣٥] ثم قال بعد: ﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ﴾، يريد سيبويه تمييزَ هذه الآية عما يختار فيه النصب بأنه ليس في هذه الاسم مبنياً على الفعل بخلاف غيرها، ثم قال سيبويه: وإنما وضع المثل للحديث الذي ذكر بعده؛ فكأنه قال: «ومِنَ القصص مثل الجنة»، فهو محمول على هذا، وكذلك قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ﴾ [النور: ٢]، لما قال تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا﴾ قال: ومن جملة الفرائض ﴿الزانية والزاني﴾، ثم جاء ﴿فَٱجْلِدُواْ﴾ بعد أن قضى فيهما الرفع. يريد سيبويه أنه لم يكن الاسم مبنياً على الفعل بعد، بل بني على محذوف وجاء الفعل طارئاً عليه، قال سيبويه: وقد جاء[٣]: وقائلةٍ خولانُ فانكِحْ فتاتهم، جاء بالفعل بعد أن عمل

---

(١) في (ع): «عن اعتقادِ عَزَى».

(٢) الكتاب ١/ ١٤٢ وما بعدها.

(٣) الشاعر حارث بن خالد المخزومي، وعجز البيت:

وأكرومة الحيّينِ خلوٌ كما هيا

معنى البيت: ظاهر، وقوله: (كما هي)؛ أي: كما عهدت بكراً في حالها الأول. وإنما قال الحيَين؛ لأن خولان قد اشتملت على حيين وعلى أحياء، ويجوز أن يريد: حي أبيها وحي أمها؛ أي: هي متصلة الشرف، مكتملة الفضل.

والشاهد هنا: خولان فانكح فتاتهم، فارتفاع (خولان) عنده على معنى: هذه خولان، لامتناعه أن يكون مبتدأ والفاء في خبره؛ لأنه لا يجوز عنده: زيد فمنطلق، على الابتداء وخبره، إذ الاسم المبتدأ وخبره كالشيء الواحد، فدخول الفاء فصل بينهما قبل تمام الفائدة.

وأبو الحسن الأخفش أجاز ذلك، على اعتقاد زيادة الفاء، وتابعه على هذا المذهب جماعة.

والبيت من شواهد سيبويه، الكتاب ١/ ١٣٩، وخزانة الأدب ١/ ٤٥٤، وإيضاح شواهد الإيضاح ١/ ٩٥.

فيه المضمر، كذلك ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾؛ أي: فيما فرض عليكم، وقد قرأ ناس (السارقَ والسارقة) بالنصب، وهو في العربية على ما ذكرت لك من القوة، ولكن أبت العامة إلا الرفع. يريد أنَّ قراءة النصب جاء الاسم فيها مبنياً على الفعل غير معتمد على ما تقدم، فكان قوياً بالنسبة إلى الرفع، حيث بُنِيَ الاسمُ على الفِعْلِ لا على الرفع حين يعتمِدُ الاسم على المحذوف المتقدِّم، فقد سبق منه أنه يخرجه عن الباب الذي يختار فيه النصب، والتبس على الزمخشري؛ لأنه ظنَّ الكلَّ باباً واحداً ألا تراه
[٥٩/أ] قال: (زيداً فاضربه) أرجح من (زيدٌ)، رجّح/ النصب مطلقاً، وسيبويه صرَّح بأن الكلام في الآية مع الرفع مبني على كلام متقدم، وحققه بأن الكلام واقع بعد قصص وأخبار، ولو كان كما ظنه الزمخشري لم يحتج سيبويه إلى تقدير إضمار خبر بل برفعه بالابتداء والأمر خبره فتلخَّصَ أنَّ النَّصبَ له وجه واحد، وهو بناء الفعل على الاسم والرفع على وجهين أضعفهما بناء الكلام على الفعل وأقواهما رفعه لخبر مبتدأ محذوف فتحمل القراءات على القوي.

قال محمود: قدَّمَ العذابَ على المغفرة في قوله: ﴿يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٤٠] مقابَلةً لآية السرقة في تقديم الجناية على التوبة.

قال أحمد: عنده أنَّ المغفور لهم هم التائبون، والمعذبون هم السرّاق، فلا تحصل المغفرة تبعاً للمشيئة عنده إلا بتوبة فلذلك نزلها على ذلك، ونحن نعتقد أنَّ المغفرة تابعة للمشيئة في حق غير التائب فيدخل السارق في عموم قوله: ﴿وَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ﴾ وإن لم يتب، وإنما قدم التعذيب لأن السياق للوعيد.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٤١]، من يرد خذلانه وتركه ضالاً، فلن تملك ولن تستطيع له من لطف الله وتوفيقه شيئاً، ومعنى لم يرد الله أن يطهر قلوبهم؛ لأنهم ليسوا من أهله لعلمه أنه لا ينفع فيهم.

قال أحمد: لم يتلجلَجْ[1] والحقُّ أبلَجُ، والآية منطَبِقة على عقيدة الحق، وأنه أراد الفتنة وأنه لم يطهر قلوبهم من دنس الفتنة والكفر، ولو أراد تطهير قلوب القدرية من الفتنة والبدعة لفعل، وما أبشع قوله: لعلمه أن الألطاف لا تنفع فيهم، فَلطفُ مَن ينفع وإرادةُ من تَنجَع؟! وليس وراء الله مطمع.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ﴾ [المائدة: ٤٤] صفة أُجريت على سبيل المدح، كالصفات الجارية على الله سبحانه وتعالى لا للفصل والإيضاح، أو أراد التعريض باليهود وأنهم بُعداء من الإسلام الذي هو دين الأنبياء، وقوله: ﴿لِلَّذِينَ هَادُواْ﴾ منادٍ على ذلك[2].

قال أحمد: لما كانت النبوة تستلزم الإسلام، حملها على المدح وفيه نظر، والمدح يقع/ غالباً بصفة يتميَّز بها الممدوح عن غيره، فلا يجوز أن[3] يمدح النبي بكونه رجلًا [٥٩/ب] مسلماً، والوجه: أنَّ الصفة تذكر لتعظُم في نفسها، وينوه بأنها[4] وُصف[5] بها عظيم القدر كما يعظم الموصوف بالصفة، ومنه وصف الأنبياء بالصلاح في قوله: ﴿وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [آل عمران: ٣٩] وكذلك قال: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ﴾ [غافر: ٧]، تعظيماً لقدر الإيمان، وبعثاً للبشر على الدخول فيه ليساووهم فيه، وقيل: أوصاف الأشراف أشرافُ الأوصاف، وقال[6]: [من الكامل]

ولئن مدحتُ محمَّـداً بقصيدتي ... فلقدْ مدحـتُ قصيدَتِي بمحمَّدِ

---

(١) التلجلج: هو التردد في الكلام.
(٢) وأظنه يقصد: دليل على ذلك.
(٣) في (ح، ع): «أن يقتصر في مدح».
(٤) في (ع): «بها».
(٥) في الأصل: «وصفه»، وفي (ح، ع): «إذ وصف»، وما أثبتناهُ من (ق) و(ص).
(٦) حسان بن ثابت بلفظ قريب: ما إن مدحت محمداً بمقالتي لكن مدحت مقالتي بمحمد. روح المعاني ٣/ ٣١١، وحاشية الشهاب على البيضاوي ٤/ ٣٧١.

٨٢ ـ [قلتُ]: ومن أمثلته ما ذُكر في «الصافات» بعد ذكره نبياً بعد نبي أنه من عبادنا المؤمنين.

قال أحمد: فالنبوة أعظم من الإسلام، ولولا حملها على هذا لخرجنا عن قانون البلاغة في الترقي من الأدنى إلى الأعلى، وقال المتنبي(١): [من المنسرح]

شَمْسٌ ضُحاها هِلالُ لَيلتِها دُرٌّ تقاصِيرُها زَبرْجَدُها

فنزل عن الشمس إلى الهلال، وعن الدّرِّ إلى الزبرجد في المدح،، فمضغَتْ الألسنُ عِرضَ بلاغته، ومزَّقت أديمَ صناعته لذلك.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤] محبة العباد لربهم طاعة وابتغاء مرضاته، وألا يفعلوا ما يوجب سخطه، ومحبة الله لعباده أن يثيبهم أحسن الثواب على الطاعة، ويثني عليهم ويرضى عنهم، أما ما يعتقده أجهل الناس وأمقتهم للشرع وأسوأهم طريقةً، وإن كانت طريقتهم عند أمثالهم من الجهلة والسفهاء شيئاً، وهم الفرقة المفتعلة المتفعلة من الصوف، وما يدينون [به](٢) من المحبة والعشق والتغنِّي على كراسيّهم ـ خرَّبَها الله ـ وفي مراقصهم ـ عطَّلَها الله ـ بأبيات الغزل المقولة في المردان الذين يسمونهم شهداء، وصعقاتهم التي أين منها صعقة موسى يوم دكِّ الطور، فتعالى الله عما يقولون علوّاً كبيراً ومن كلماتهم كما أنه يحبهم بذاته فكذلك يحبون ذاته/ . [٦٠/أ]

قال أحمد: تسمية المحبة بالطاعة مجاز فينظر في الحقيقة.

---

(١) البيت من قصيدة في مدح محمد بن عبيد الله العلوي ومعناه: أي هو فيما بينهم كالشمس في النهار، والهلال في الليل، والدر والزبرجد في القلادة؛ أي: هو أفضلهم وأشهرهم وبه زينتهم وفخرهم، والتقاصير: جمع تِقْصار، وقال ابن جني هو القلادة القصيرة وليس هذا من القصر إنما هو من القَصَرَة، وهي أصل العنق والتِّقصار ما يعلق على القصرة. شرح ديوان المتنبي للواحدي: ١/٦.

(٢) ما أثبتناهُ من (ق، ح).

والمحبة لغةً: ميل المتَّصف بها إلى أمر مُلذّ، والمحسوسات منها لذيذة كالمطعومات، والمبصرات، والملموسات الحسنة، والمسموعات المنغمة[(١)] وشم الأراييج[(٢)] العطرة، ومنها معقول كالجـاه، والرئاسة والعلوم، وهي متفاوتة بحسب تفاوت البواعث، وتفاوت العلوم بتفاوت معلوماتها، ولا معلوم أجلّ من الواحد المعبود؛ فاللذة بمعرفة جلاله أعظم، وهذه المحبة تَضْعُفُ على الطاعات، فمحبة العبد لله حينئذ ممكنة واجبة من المؤمن بل هي من شروط الإيمان، والناس فيها متفاوتون، فيجب حمل محبة العبد لله على الحقيقة، والطاعة التي فُسِّرَ بها مسبَّبةٌ عنها مغايِرةٌ لها؛ ولهذا قال النبي ﷺ للسائل عن الساعة: «**ما أعددت لها؟ قال: ما أعددت لها كثير عمل، ولكن حب الله ورسوله، فقال** ﷺ: **أنت مع من أحببت**»[(٣)]، فصرَّح بالمحبة مع قلة الأعمال ولم ينكره عليه ﷺ.

فإذا تأكدت المحبة سُمِّيتْ عشقاً، فلا يبعد أن يسمَّى من ظهرتْ محبةُ الله عليه باستيعاب أوقاته في ذكره ومراضيه عاشقاً[(٤)]، وفي طائفة المتصوفة الأخيار، وقد أخذ الزمخشري صالحهم بطالحهم، بل من علماء الأمة طائفة سموا نفوسهم بأهل العدل والتوحيد، ثم خلعوا الرِّبقة وأنكروا صفات معبودهم وقضاءه وقدره، وجعلوا

---

(١) في الأصل و(ح) و(ع): «النغمة»، وما أثبتناهُ في (ق) و(ز).

(٢) الأريج: توهج ريح الطيب.

(٣) البخاري في الأدب باب ما جاء في قول الرجل ويلك (٦١٦٧)، ومسلم كتاب البر والصلة والآداب باب المرء مع من أحب (١٦١).

(٤) الأولى ألّا يُطلق العشق على شدة محبة الله تعالى، فلم يَرد هذا اللفظ في الكتاب ولا في السنة، وأيضاً لما فيه من الإيهام.

قال ابن القيم: «وفي اشتقاقه قولان: أحدهُما: أنّهُ منَ العَشَقَة ـ مُحرَّكَةً ـ وهي نَبْتٌ أصفرُ يَلتَوي على الشَّجَر، فشُبِّهَ به العاشِقُ.

والثاني: أنّهُ من الإفرَاط. وعلى القولين: فلا يُوصَفُ به الرَّبُّ تبارك وتَعَالى، ولا العبدُ في محبة ربِّه. وإنْ أطلَقَهُ سَكْرَانُ مِنَ المحَبَّةِ قد أفناه الـحُبُّ عَنْ تَمييزِه. كان في خِفَارَة صِدْقِه ومَحبـَّتِهِ».

مدارج السالكين: ٣/ ٣١.

نفوسهم شركاء لله في خلقه خلقوا كخلقه، فلا يُقْدَح في علماء الأصول لانتساب هؤلاء إليهم، والذين عَرَفوا كيفيّة محبة العبد لله يقولون لمنكرها: جهلت فأنكرت، كما أن الصبي ينكر على من يرى أن وراء اللعب لذةً من جماع أو غيره، ومرتكب الشهوات من النّساء يظن أنه ليس وراء ذلك لذة، وكذلك صاحب المال والجاه كل يسخر من غيره.

[٦٠/ ب] قال الغزالي[1]: «والمحبُّون لله يقولون لغيرهم: / «﴿إِن تَسْخَرُوا۟ مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾» [هود: ٣٨]»[2].

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾ [المائدة: ٥٦] وضع الظاهر موضع المضمر معناه: فإنهم الغالبون إعلاماً بكونهم حزب الله.

قال أحمد: ومقابله: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْخَٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْخُسْرَانُ ٱلْمُبِينُ﴾ [الزمر: ١٥] وضع الخاسرين موضع ضمير (إنهم) ليزيدهم سمة الظلم.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [المائدة: ٦٠] عطف على صلة (مَن)، كأنه قال: (ومن عبد الطاغوت) وجَعْلُ الله ذلك بأن خَذَلهم حتى عبدوها، أو وصفهم به كقوله: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف: ١٩].

قال أحمد: حرَّف الكلم عن مواضعها، بناءً على عقيدته الفاسدة، والآية محمولة على ظاهرها؛ فالله تعالى أشقاهم، وخلق في قلوبهم طاعة الطاغوت وعبادتهُ،

---

(١) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، الشيخ، الإمام، البحر، أعجوبة الزمان، الملقب حجة الإسلام، زين الدين الطوسي الفقيه الشافعي، لم يكن للشافعية في آخر عصره مثله، فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف، كانت ولادته سنة خمسين وأربع مئة، وقيل: سنة إحدى وخمسين، وتوفي يوم الاثنين رابع عشر جمادى الآخرة سنة خمس وخمس مئة. وفيات الأعيان ٤/ ٢١٨، وسير أعلام النبلاء ١٩/ ٣٢٢، والأعلام للزركلي ٧/ ٢٢.

(٢) في الإحياء: «العارفون يقولون....». إحياء علوم الدين ٤/ ٣١١.

ما شاء الله كان، وما لم يشأْ لم يكنْ، والخذلان الذي يفسِّرُ به القدرية لا يرجع منه إلى حقيقة.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَقَد دَّخَلُوا۟ بِٱلْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا۟ بِهِۦ﴾ [المائدة: ٦١] المجروران حال؛ أي: دخلوا كافرين وخرجوا كافرين، ولذلك دخلت قد تقريباً للماضي من الحال، لأن أمارات النفاق كانت لائحةً عليهم، وكان كشف حالهم متوقعاً وهو متعلِّق بقوله: ﴿ءَامَنَّا﴾؛ أي: قالوا ذلك وهذه حالهم.

قال أحمد: وفي تصديرهم الجملة الثانية بالضمير تأكيد لاتِّحاد حالهم في الكفر، تقول: لقيت زيداً لما جاء من سفره، وهو كما جاء في المثل: وعبد الحميد عبد الحميد.

قال محمود: [في قوله]: ﴿يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٦٢] الإثم: الكذب؛ لقوله: ﴿عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ﴾، وقيل: الإثم: الشرك، وقيل: الإثم: في قوله: ﴿يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْإِثْمِ﴾: ما يختص بهم، والعدوان: ما يتعداهم.

قال أحمد: الإثم مَقُولٌ يحتمِلُ كونه كذباً وشركاً، واستدلال محمود(١) على كونه كذباً بقوله: ﴿عَن قَوْلِهِمُ﴾ لا يصح(٢).

قال محمود: جعلَ الربّانيين والأحبارَ أتمَّ إثماً وارتكاباً للمنكر، فليس كلُّ / [عامل] صانعاً، ولا كلُّ عمل صنعةً، حتى يتمكَّنَ ويتدرَّبَ به؛ لأن مُوَاقع(٣) [٦١/أ]

---

(١) في الأصل و(ق)و (ص): «أحمد»، وما أثبتناهُ من (ع، ح، ز).

(٢) لم يجزم أحمد بأن هذا لا يصح فكلامه في المطبوع: وقوله: ﴿عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ﴾ [المائدة: ٦٣] يدل على أن الإثم الأول مقول، فيحتمل أن يكون المراد الكذب مطلقاً. ويحتمل أن يراد كلمة الشرك، واستدلال الزمخشري على أن المراد الكذب لا يتم، وإنما يدل على أنه مقول فيحتمل الأمرين. الانتصاف على الكشاف ١/ ٦٥٣.

(٣) المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية، والمحكم لابن سيده: مادة: (واقَعَ).

المعصية معه داعي الشهوة، والذي ينهاه لا شهوة معه فإذا قصّر كان أقبح[١]، وشرع أحمد يعبّر عن هذا المعنى بعبارة البسط[٢] ولا حاجة إلى الإطالة.

قال محمود: غَلُّ اليد وبَسطُها: مجازٌ على البخل والجود، كقوله: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا﴾ [الإسراء: ٢٩] ولم يقصد يداً ولا غَلًّا ولا بَسْطاً، ولا فرق بين هذا وبين مَن جُعل كنايةً عنه، حتى يُستعمل في مَلِك لا يُعطي باليد بل بالأمر، وفي الأقطع إلى المنْكِب يقولون: ما أبسط يده بالعطاء، ومن لم في علم البلاغة عمي عن تبصُّر محجة الصواب في أمثال هذه الآي، ولم يخلُص من يد الطّاعن إذا تشبث به وعَبِث.

قال أحمد: وحكمة هذا المجاز تصوير الحقيقة بصورة حسية[٣] تلازمها غالباً، والصّور الحسيّة أثبتُ في الذهن من المعاني، والجود والبخل معنيان؛ فمُثِّلا للحس.

قال محمود: وإنما قال: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [المائدة: ٦٤] ومن حقِّه أن يطابق ما يقدمه لأنه دعا بالبخل، فهم أبخل خلق الله، ويجوز أن يكون دعا بغَلِّ اليد حقيقةً في الدنيا بالأسر، وفي الآخرة بأغلال جهنم، والطِّباق واقع لفظاً كما تقول: «سبَّني سبَّ اللهُ دابره»؛ أي: قطع، والمراد الخذلان، أو ما هو مسبب عن البخل من لصوق العار بهم وسوء الأحدوثة عنهم.

قال أحمد: نَغَّصَ ما أورده من الفضيلة بعقيدته الفاسدة، والحق: أنَّ الله تعالى يدعو عليهم بالبخل[٤]، ودعاؤه عبارة عن خَلْقه الشحَّ في قلوبهم والقبضَ في قلوبهم، فليتَ

---

(١) في (ع) زيادة: «فلذلك قال لا في حق الأحبار ليبن ما كانوا يصنعون».

(٢) في (ق، ز، ع، ح): «أبسط».

(٣) في الأصل و(ز، ق): «حسنة»، وما أثبتناهُ في سائر النسخ.

(٤) أقول: وهذا لا يمنع أن ما قاله الزمخشري أن يكون الدعاء عليهم بغلِّ يديهم حقيقةً له وجه =

الزمخشريّ لم يتحدث في تفسير القرآن إلّا من حيثُ علمُ البيان، فهو فيه فارس الفرسان.

قال محمود: وثُنِّيت اليد في قوله: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] وأفردت في قوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌ﴾، ليكون رداً لقولهم، وإنكاراً أبلغ وأدل على إثبات السخاء وغاية البذل، فغاية ما يبذله السخي من ماله أن يعطيه بيديه جميعاً.

[٦١/ب] **قال أحمد:** الغاية في العطاء أن يقع / باليمنى، والغالب على اليهود اعتقاد التجسيم فجاؤوا بعبارتهم المألوفة؛ فرَدَّ عليهم بما يعهدون من عبارتهم، ونسبه إلى يديه «فكلتا يديه يمين»[(١)] كما جاء في الحديث، ومعناه: لو كانت اليدُ ثابتةً لكانت إحداهما يميناً والأخرى شمالاً، ففي قوله: «كلتا يديه يمين»، نفيُ الجِسْمِيّة، فأضافَ نفيَ الكرم إليها؛ لأنَّ الكرمَ في العادة يُنفى عن الشمال؛ لأنها ليست محلاً للكرم.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ﴾ [المائدة: ٦٥] دليلٌ على أنَّ الإيمان لا ينفع[(٢)] بغير التقوى، قال الحسن: هذا العمود فأين الأطناب[(٣)].

قال أحمد: لما اشترطَ في الآية مجموعَ الإيمان والتقوى[(٤)]، والإجماع منا ومنه

= صحيح، وكان ينبغي أن يكون من أحمد وجه الاعتراض على الزمخشري فقط عندما أجاب عن سؤال كيف جاز أن يدعو الله عليهم بما هو قبيح؟ وهو البخل والنكد، ففسره بالخذلان وبغيره لقاعدته في رعاية الأصلح.

(١) تمام الحديث: قال رسول الله ﷺ: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا». مسلم: كتاب الإمارة: باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، رقم (١٨٢٧).

(٢) في (ع، ح) «لا ينجي».

(٣) وهو تمثيل شبَّه الإسلام بخيمة عمودها كلمة التوحيد، والأطناب: الأعمال الصالحة. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: ١/ ٦٧.

(٤) يريد أحمد هنا بيان دليل الزمخشري على أن الإيمان وحده لا ينفع، ولكن في الاختصار لم يتضح الأمر، فلا بد من نقل كلام أحمد إذ قال: «لأن الله تعالى جعل المجموع في هذه الآية شرطاً للتكفير ولإدخال الجنة. وظاهره أنهما ما لم يجتمعا لا يوجد تكفير ولا دخول الجنة، وأنى له ذلك..». ثم شرع في الرد على الزمخشري وتفنيد حجته. الانتصاف ١/ ٦٥٧.

أنَّ الإيمان يجبُّ ما قبله؛ فلو ماتَ رجلٌ عُقَيْبَ دخوله في الإيمان لكُفِّرت عنه سيئاتُه ولدخل جنات النعيم، فحمل على أنَّ اجتماعهما ليس شرطاً، هذا إنْ حمل على أن التقوى الأعمال، وإن كانت على أصل وضعها من الخوف من الله فهذا أصل ثابت لكل مسلم، ولو قارف الكبيرة فلا يتمُّ غرضه، وما هذا إلا لجاج في مخالفة الاعتقاد المستفاد من قوله ﷺ: «**من قال: لا إله إلا الله وإن زنى وإن سرق، فكررها ثم قال: وإن رغم أنف أبي ذر لما راجعه في ذلك**»[١]، فنحن نقول: وإن[٢] رغم أنف القدرية.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧] إنْ لم تبلغ جميعه كما أمرتك فأنت كمن لم يبلغ شيئاً قط، فإنها في حكم الشيء الواحد، ولهذا جعل الإيمان ببعضها مع الكفر بباقيها كالكفر بكلها، والشيء الواحد لا يكون مبلغاً وغير مبلغ مؤمن به وغير مؤمن به، وفيه فائدتان:

إحداهما: إنَّ تركَ بعضها في القبح والبشاعة كترك الجميع كما عظّم النفس بقوله: ﴿فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

والثاني: وإن لم تفعل نالك ما ينالك لو كتمت الوحي كلَّه من العقاب؛ وضعاً للسبب موضع المُسَبَّب.

قال أحمد: ونظير اتحاد الشرط والجزاء ظاهرٌ[٣]، إذ ظاهره إن لم تبلّغ الرسالة فما

---

(١) البخاري: كتاب اللباس، باب الثياب البيض (٥٨٢٧)، ومسلم: باب من مات لا يشرك بالله شيئاً (١٥٤).

(٢) في الأصل: «وإن نقول».

(٣) في الأصل: «ظاهراً»، وما أثبتناه من (ع)، وفي المطبوع: «وهذا الاتحاد بين الشرط والجزاء ظاهر؛ لأن حاصله إن لم تبلغ الرسالة لم تبلغ الرسالة، باتحاد المبتدأ والخبر، حتى لا يزيد الخبر عليه شيئاً في الظاهر كقوله:

أنا أبو النجم وشعري شعري

الانتصاف على الكشاف ١/ ٦٥٨.

بلغت الرسالة، وفيه اتِّحاد الشرط / والجزاء اتِّحاد المبتدأ والخبر[١] في قوله[٢]: [من الرجز] [٦٢/أ]

أنا أبو النَّجْمِ وشِعرِي شعْرِي

أي: وشعري هو المشهور بلاغته التي هي من لوازم شعره لاشتهاره بذلك، فاستغنى عن ذكرها، كذلك في الآية قُبْحُ تَركِ تبليغ الرسالة كلِّها أمرٌ معلومٌ عند الناس وعظيمٌ وبالُه، بل عدم نشر العلم من العالم فظيع، فاستغنى عن ذكر الزيادات في الشرط والجزاء توقّعاً، فإنَّ من فهم عدم تبليغ الرسالة فهم ما وراءه من الوعيد والتهديد، قال في الآية: ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ﴾؛ ولم يقل: وإن لم تبلغ؛ ليَتغاير اللفظ وإن اتحد المعنى؛ وهو أحسن بهجةً من التكرارِ لفظاً لو اتَّحد في الشرط والجزاء، وبهذا اتحد قول أبي النجم: وشعري شعري، وهذا من محاسنِ علمِ البيان[٣].

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَالصَّابِئُونَ﴾ [المائدة: ٦٩][٤] رفعٌ على الابتداء؛ وخبره

(١) في (ح،ع): «وفيه اتحاد المبتدأ والخبر لفظاً».
(٢) قال الذهبي: هو لأبي النجم العجلي الراجز، وهو الفضل بن قدامة مِنْ طبقة العَجَّاج في الرَّجْز، وربّما قدَّمه بعضُهم على العجَّاج توفّي في حدُود العشْرين ومِئَة، وقال ابن عساكر: وبقي إلى أيام هشام بن عبد الملك وله معه أخبار. تاريخ الإسلام للذهبي ٣/ ٢٩٦، والوافي بالوفيات٢٤/ ٤٣، وتاريخ دمشق ٤٨/ ٣٥١.
(٣) في هذا الاختصار إخراج للكلام عن سياقه ولا سيما في العبارة الأخيرة، وكلامه في المطبوع بيِّن جلي: «ولم يقل: وإن لم تبلغ الرسالة فما بلغت الرسالة، حتى يكون اللفظ متغايراً، وهذه المغايرة اللفظية وإن كان المعنى واحداً أحسن رونقاً وأظهر طلاوةً من تكرار اللفظ الواحد في الشرط والجزاء، وهذه الذروة انحط عنها أبو النجم بذكر المبتدأ بلفظ الخبر، وحقَّ له أن تتضاءل فصاحته عند فصاحة المعجز، فلا يعاب عليه في ذلك، وهذا الفصل كاللباب من علم البيان». الانتصاف ١/ ٦٥٨.
(٤) أما قوله تعالى: والصابئين فهو من صبأ إذا خرج من دينه إلى دين آخر، وكذلك كانت العرب يسمون النبي عليه السلام صابئاً؛ لأنه أظهر ديناً بخلاف أديانهم وصبأت النجوم إذا أخرجت =

محذوف والنية به التأخير عما في خبر «إن» من اسمها، كأنه قال: إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى حكمهم كذا، والصابئون كذلك.

وأنشد سيبويه[1]: [من الوافر]

وإلّا فاعلَمُوا أنّا وأنتُمْ بُغاةٌ ما بَقِينا في شِقاقِ

أي: فاعلموا أنّا بغاة وأنتمْ كذلك.

ولا يَصِحُّ عطفُهُ على موضع «إن» من الابتداء قبل الفراغ من الخبر، لا تقول: إنَّ زيداً وعمروٌ قائمان، ولا يجوز ذلك والنية به التقديم، بل والنية به التأخير؛ لأنّي إذا عطفت على محل «إن» واسمها والعامل في محلها الابتداء، وجب أن يكون هو العامل في الخبر؛ لأن الابتداء ينتظمها جميعاً كما ينتظمها «إن» في العمل، فلو رفعت الصابئون المنوي به التأخير بالابتداء، وقد رفعت الخبر بـ«أن» لأعملت فيها رافعين مختلفين.

وفائدة هذا التقسيم: التَّنبيه على أنَّ الصابئين أبين ضلالاً يصحُّ منهم الإيمان؛

= من مطلعها. وصبأنا به إذا خرجنا به، وللمفسرين في تفسير مذهبهم أقوال:
أحدها: قال مجاهد والحسن: هم طائفة من المجوس واليهود لا تُؤكل ذبائحهم ولا تُنكح نساؤهم.
وثانيها: قال قتادة: هم قوم يعبدون الملائكة ويصلون إلى الشمس كل يوم خمس صلوات.
وثالثها: وهو الأقرب أنهم قوم يعبدون الكواكب، ثم لهم قولان. **الأول:** أن خالق العالم هو الله سبحانه، إلا أنه سبحانه أمر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلةً للصلاة والدعاء والتعظيم. **والثاني:** أن الله سبحانه خلق الأفلاك والكواكب، ثم إن الكواكب هي المدبرة لما في هذا العالم من الخير والشر والصحة والمرض، والخالقة لها، فيجب على البشر تعظيمها لأنها هي الآلهة المدبرة لهذا العالم ثم إنها تعبد الله سبحانه. تفسير الرازي ٣/ ٥٣٦، وتفسير الماوردي ١/ ١٣٣.

(١) وهو للشاعر بشر بن أبي خازم الأسدي، يخاطب بني طيِّئ ويتوعدهم بما صنعوا بآل بدر حلفاء بني أسد، ومعنى «في شقاق»؛ أي: في خلاف ما بقينا؛ أي: مدة بقائنا، يعني: وأنتم تعلمون بأسنا في الحرب. الكتاب: ٢/ ١٥٦، وشرح شواهد الكشاف ١/ ٦٦١.

فما ظنك بغيرهم؛ لأنهم سمُّوا صابئين؛ لأنهم صبؤوا عن الأديان كلِّها؛ أي: خرجوا، كما أن الشاعر قال: «وأنتم» لينبِّه على أن المخاطبين أوغَلُ في البغي، فعاجل به قبل الخبر لئلّا يُدخل قومه(١)/ في البغي قبلهم، ومع كونه أوغلَ وأثبت فيه منهم، ولو [٦٢/ب] قال: والصابئين وإياكم، لم يحصل المقصود، إذ ليس من التقديم في شيء فلم يزل على موضعه، ولا يقال فيه مقدَّم ومؤخر.

قال أحمد: صدقَ؛ لا يَرِدُ السؤالُ هكذا، لكن يرِدُ أنه لو عطف الصابئين ونصبه كما قرأ ابن كثير(٢) لأفاد دخولهم في جملة المتوبِ عليهم، وفُهِم من تقديم ذكرهم على النصارى ما يُفهَم من الرفع، وهو أنهم أوغلُ في الكفر وقد تِيبَ عليهم فالنصارى أولى، ويكون الكلام جملةً مختصرةً والعطف إفرادي، فلم عدل إلى جعله جملتَين؟ وجوابه: أنه لو عطفه ونصبه لم يحصل فهم الخصوصية لهؤلاء؛ لأنَّ الأصناف كلها عطف بعضها على بعض عطف المفارد، وهذا الصنف من جملتها، والخبر عنها واحد، فأما الرفع فينقطع عن العطف الإفرادي، ويختصُّ ببقية الأصناف بالخبر المنطوق به، وخبر هذا صنف مفرد مستقل فيفيد المقصود السابق ذكره، ويفهم من تقديم الخبر من قوة الدلالة على الخبر المحذوف ما لا يفيده تأخيره.

قال محمود: ولا يصلح أن يكون: ﴿فَرِيقًا كَذَّبُواْ وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ ﴾[المائدة: ٧٠] جواباً لـ﴿كُلَّمَا ﴾؛ لأنَّ الرسول الواحد لا يكون فريقين، ولا يجوز أن يقال: إن

---

(١) في الأصل: «فرقة». وما أثبتناه في سائر النسخ.

(٢) قال السّمين: وقرأ أُبي بن كعب وعثمان بن عفان وعائشة والجحدري وسعيد بن جبير وجماعة: «والصابئين» بالياء، ونقلها صاحب «الكشاف» عن ابن كثير، وهذا غير مشهور عنه، وهذه القراءة واضحةُ التخريجِ عطفاً على لفظِ اسم «إنَّ» وإن كان فيها مخالفةٌ لسوادِ المصحفِ فهي مخالفةٌ يسيرة، ولها نظَائرُ كقراءة قنبل عن ابن كثير: ﴿سراط﴾ وبابه بالسين. الدر المصون٤/ ٣٦٢، واللباب في علوم الكتاب ٧/ ٤٤٩.

أكرمت أخي أخاك أكرمت، لكنه محذوف تقديره: وناصبوه، ودلَّ عليه: ﴿فَرِيقًا كَذَّبُوا۟ وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾، وهو جواب لقائل قال: كيف فعلوا.

قال أحمد: يدلُّ عليه حذف الجواب مجيئه ظاهراً في الآية[1] التي هي توأمة هذه: ﴿كُلَّمَا جَآءَهُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا۟ وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾، ولو قدّر الزمخشري المحذوف لما ظهر في هذه الآية فقال عوض ناصبوه؛ استكبروا لكان أولى.

قال محمود: وجاء أحد الفعلين ماضياً، وجاء يقتلون مضارعاً حكاية الحال الماضية استفظاعاً للقتل واستحضاراً لحالته البشعة.

قال أحمد: أو يكون حالاً على حقيقته لأنهم داروا حول النبي ﷺ، وقد قيل: هذا الوجه في الآية التي هي/ مثلها في البقرة، ومضى وجه اقتضاء المضارع الاستحضار [٦٣/أ]
دون الماضي، وقوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ [الحج: ٦٣] وقول الشاعر في الغول[2]: [من الوافر]

فآخذُهُ فأَضربُه فخرَّتْ صَرِيعاً لليدينِ وللجِرانِ

قال محمود: وإنَّما جاء بـ﴿ثُمَّ﴾ في قوله: ﴿ثُمَّ ٱنظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [المائدة: ٧٥] لتفاوت العجبَين، فإن الآياتِ بيانُها عجَبٌ وإعراضُهُم أعجَب.

---

(١) في هذا الاختصار خلل. وفي المطبوع: «قال أحمد: ومما يدل على حذف الجواب أنه جاء ظاهراً في الآية الأخرى، وهي توأمة هذه قوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة: ٨٧] فأوقع قوله: ﴿ٱسْتَكْبَرْتُمْ﴾ جواباً، ثم فسر استكبارهم وصنيعهم بالأنبياء بقتل البعض وتكذيب البعض. ولو قدر الزمخشري هاهنا الجواب المحذوف مثل المنطوق به في أخت الآية فقال: وأرسلنا إليهم رسلاً كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم استكبروا، لكان أولى لدلالة مثله عليه». الانتصاف ١/ ٦٦٢.

(٢) مرَّ تخريجه، ص ١٥٧.

قال أحمد: ومنه: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٨٥] وقوله: ﴿فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾ [المدثر: ١٩-٢٠].

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ﴾ [المائدة: ٧٧]؛ أي: غلّواً بالضلال بتجاوز الحق وتخطّيه، والإعراض عن الأدلة وإتباع الشبهة كفعل أهل البدع.

والغُلوُّ الحق: الفحص عن حقائقه وأبعاد معانيه، والاجتهاد في تحصيل حججه، كما يفعل المتكلمون من أهل العدل والتوحيد.

قال أحمد: يعني بأهل العدل والتوحيد القدرية الذين غَلَوا في التوحيد فجحدوا الصِّفات، وغَلوا في العدل فجعلوا إرادة الحق جل جلاله مغلوبةً بإرادة العبد، هذا غلوهم كما ترى جعلوا كل واحد من الحيوانات خالقاً، فأشرك النصارى مع الله اثنَين، ولا يُعَدّ من أشركوا بالله.

ويعني بأهل البدع: من عداهم الذين أثبتُوا الصِّفات، ولم يثبتُوا خالقاً غير الله[1].

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ﴾ [المائدة: ٦٣] وقع تفسيراً لقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ﴾ [المائدة: ٧٨]؛ لأنَّ في التناهي حسم

---

(١) الاختصار هنا لم يفِ بالمطلوب وكلام أحمد بالمطبوع: «يعني: بأهل العدل والتوحيد المعتزلة، ويعني: بغلوهم الذي هو حق عنده أنهم غلَوا في التوحيد فجحدوا الصفات الإلهية، وغلَوا في التعديل فنفَوا أكثر الأفعال بل كلها عن أن تكون مخلوقةً لله تعالى لانطوائها في مفاسد، ولأن الله تعالى يعاقب على ما هو قبيح منها، والعدل عندهم أن لا يعاقب على فعلٍ خلقه فهذا غلوهم في التعديل، وهو كما ترى أنه كاسد عن التوحيد؛ لأنهم جعلوا كل مخلوق من الحيوانات خالقاً، فالنصارى غلَوا فأشركوا ثلاثةً، والمعتزلة كما رأيت أشركوا كل أحد بل غير الآدميين في الخلق الذي هو خاص بالرب. ويعني الزمخشري بأهل البدع والأهواء من عدا الطائفة المذكورة، ويعني بغلوهم الباطل إثبات الصفات لله تعالى وتوحيده على الحق، حتى لا خالق سواه ولا مخلوق إلا بقدرته». الانتصاف ١/ ٦٦٦.

الفساد، فكان تركه على عكسه، ولا يكون النهي عن الفعل بعد فعله، وإنّما قال: ﴿فَعَلُوهُ﴾ [المائدة: ٦٣]؛ لأن معناه: لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه، أو: عن مثل منكر فعلوه، أو: عن منكر أرادوا فعله، كما ترى آلات الفسق تُهيَّأ، ويجوز أن يريد: الإصرار على ما فعلوه والمداومة عليه.

قال أحمد: وفي توبيخهم إشعارٌ بأنهم(١) فعلوا المنكر، وبأنهم لم ينتهوا عن أمثاله في المستقبل، ولولا زيادة ﴿فَعَلُوهُ﴾ ما صرح بوقوعها منهم.

ودلَّت الآية على أن متعلَّق النهي فعل ضد المنهي عنه(٢)؛ لأنه عبر عن ترك التناهي بقوله: ﴿لَبِئْسَ / مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ فسماه فعلاً. [٦٣/ب]

وخالف في ذلك أبو هاشم المعتزلي(٣).

وكذلك سمَّى تركهم النهي عن المنكر صنعاً بقوله: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ﴾

---

(١) في الأصل: «بأنه»، وما أثبتناهُ في سائر النسخ.

(٢) هي مسألة أن متعلَّق النهي فعل وهو الترك، فمتعلق التكليف فيه هو كف النفس عن المنهي عنه، كالكف عن الزنى، وقيل: ضد المنهي عنه أي ضد من أضداده كان، إذ بتلبسه بضده يكون تاركاً له، وعند أبي هاشم: «العدم الأصلي»؛ أي: متعلق النهي العدم الأصلي، وهو ألّا يفعل، مع قطع النظر عن الضد.
وقال الزركشي: واختلف في المكلف به في النهي هل المكلف به ضد المنهي عنه، أو عدم الفعل؟ والأول قول أصحابنا، ومعنى «لا تزن» عندهم تلبس ضد من أضداد الزنى؛ أي: افعل فعلاً غيره مباحاً أيّ فعل كان، وقال أبو هاشم: معناه لا تفعل الزنى من غير تعرض للضد. مختصر الروضة في أصول الفقه ١/ ٢٤٢، والبحر المحيط للزركشي ٣/ ٣٧٥.

(٣) أبو هاشم عبد السلام ابن الأستاذ أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، المعتزلي، من كبار الأذكياء، رأس الطائفة البهشمية وافق أباه في مسائل وانفرد عنه بمسائل منها استحقاق الذم والعقاب من غير معصية... إلخ، أخذ عن والده، وله: كتاب «الجامع الكبير»، وكتاب «العرض»، وكتاب «المسائل العسكرية»، تُوفي سنة إحدى وعشرين وثلاث مئة. سير أعلام النبلاء ١١/ ٣٧٩، والوافي بالوفيات ٢٧/ ١٣٠.

[المائدة: ٦٣] إلى قوله: ﴿يَصْنَعُونَ﴾ وهي أبلغ؛ لأن الصنع أبلغ في الثبوت من الفعل كما سبق.

قال محمود: وصف الله شدة شَكِيمةِ[١] اليهود وصعوبة إجابتهم، ولين عريكة[٢] النَّصارى وميلَهم إلى الإسلام، وجعل اليهودَ قرناءَ المشركين، وقدّمهم عليهم منبِّهاً على أنهم أثبت قدماً في عداوة الحق كما قدّمهم في قوله: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟﴾ [البقرة: ٩٦] وبيّنَ سهولةَ أمر النَّصارى بأن فيهم قسّيسينَ ورهباناً وبعدم استكبارهم، بخلاف اليهود؛ فنبه على أنَّ العلم أنفعُ شيء وأهداه إلى الخير حتى علم القسّيسين، وحبُّ الآخرة وإن كان من راهب، والتواضع وإن كان من نصراني.

قال أحمد: وإنما قال: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ﴾ [المائدة: ١٤] تعريضاً بشدة صلابة اليهود في الكفر، قيل لهم: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٢١] الآية، فقالوا: ﴿فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ﴾ [المائدة: ٢٤]، وقالت النصارى: ﴿نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٥٢]، وأما الذي مر: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ﴾ [المائدة: ١٤] فللتنبيه على أنهم ما وفوا بالذي عاهدوا عليه، وهاهنا لبيان أنهم أقرب حالاً من اليهود.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ﴾ [المائدة: ٨٣] معناه: تمتلئ من الدَّمع حتى تفيضَ كما يكون في الإناء، فوضع الفيض المسبَّب عن الامتلاء موضعَ السّبب الذي هو الامتلاء، أو: قصد المبالغة في وصفهم بالبكاء فجعل أعينهم كأنها تفيضُ بأنفسها؛ أي: تسيل من البكاء.

قال أحمد[٣]: وهذه العبارات أبلغ العبارات، **فأُولاها**: «سال دمع عينه»، وهو الأصل.

---

(١) فلان شديد الشكيمة: إذا كان شديد النفس أنفاً أبيّاً. مختار الصحاح، مادة (شكم).
(٢) العريكة: الطبيعة، وفلان لين العريكة؛ أي: سلس. مختار الصحاح، مادة (عرك).
(٣) في الأصل: «محمود»، وهو خطأ، وما أثبتناه من سائر النسخ.

وثانيها: المحوَّلة(١)، «فاضتْ عينُهُ دمعاً»، جواب الفاعل، فجعله تمييزاً مبالغة.

والثالثة: «فاضتْ عينُهُ من الدَّمع»، فلم تنبِّهْ على الأصل كما في الثانية، بل أبرزتْهُ تعليلاً، وهذا أبلغ لأنَّ التمييز قد اطّردَ في هذا الباب وضعُه موضعَ الفاعل، تصبّب زيد عَرقاً، وتفقأ شحماً، ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾ [مريم: ٤]، ﴿وَفَجَّرۡنَا ٱلۡأَرۡضَ عُيُونٗا﴾ [القمر: ١٢]، والتعليل/ لم يُعهد فيه ذلك، فيجوز: فاضت عينه من ذكر الله [٦٤/أ]
كما تقول: فاضت من الدمع.

٨٣ ـ قلتُ: وقع في «الكشاف» ﴿أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ﴾ [المائدة: ٨٩]، رفعاً عطفاً على موضع ﴿مِنۡ أَوۡسَطِ﴾ وهو غلط لم يتنبه له أحمد، وصوابه: أنه عطف على قوله ﴿إِطۡعَامُ﴾ وقد رأيت المرسي في كتاب «ري الظمآن» كثيراً ما يتتبع ألفاظ «الكشاف» ولم يذكر ذلك أيضاً.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ﴾ [المائدة: ٨٩] إشارةٌ إلى المذكور،

---

(١) أي: من الأُولى، وفي اختصاره لم يظهر المعنى دقيقاً؛ لذلك نحتاج إلى نقل عبارة أحمد من المطبوع وهي: «وهذه العبارة من أبلغ العبارات، وأنهاها وهي ثلاث مراتب، **فالأولى**: فاض دمع عينه، وهذا هو الأصل. **والثانية**: محولة من هذه. وهي قول القائل: فاضت عينه دمعاً حولت الفعل إلى العين مجازاً ومبالغةً، ثم نبهت على الأصل والحقيقة بنصب ما كان فاعلاً على التمييز. **والثالثة**: فيها هذا التحويل المذكور، وهي الواردة في الآية، إلا أنها أبلغ من الثانية باطراح المنبهة على الأصل وعدم نصب التمييز، وإبرازه في صورة التعليل والله أعلم. وإنما كان الكلام مع التعليل أبعد عن الأصل منه مع التمييز؛ لأن التمييز في مثله قد استقر كونه فاعلاً في الأصل في مثل: تصبب زيد عرقاً، وتفقأ عمرو شحماً، واشتعل الرأس شيباً، وتفجرت الأرض عيوناً. فإذا قلت: فاضت عينه دمعاً، فهم هذا الأصل في العادة في أمثاله. وأما التعليل فلم يعهد فيه ذلك. ألا تراك تقول: فاضت عينه من ذكر الله كما تقول: فاضت عينه من الدمع، فلا يفهم التعليل ما يفهم التمييز والله الموفق». الانتصاف ١/ ٦٦٩.

ولو قيل: تلك كفارة أيمانكم لصحَّ؛ لتأنيث الأشياء والكفارة، ومعنى الآية: إذا حلفتُمْ وحنِثْتُمْ؛ للعلم بأنها لا تجِبُ إلَّا به لا بالحلف.

قال أحمد: وفيها دليلٌ لطيف على جواز تقديم الكفارة[1] على الحنث، وهو المشهور من مذهب مالك[2]، فإنه جعل ما بعد الحلف ظرفاً لوقوع الكفارة المعتبرة شرعاً ولم يذكر الحنث، وليس في الآية إيجاب كفارة حتى يقال: اتفقنا على أنها لا تجب إلا بالحنث؛ فيتعين إضماره مضافاً إلى الحنث، بل إنما نطقت بشرعية الكفارة ووقوعها على وجه الاعتبار إذ لا يعطي قوله: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡ﴾ وجوباً؛ إنما يعطي صحةً واعتباراً.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَٱحۡفَظُوٓاْ أَيۡمَٰنَكُمۡ﴾ [المائدة: ٨٩] بأن تكفِّروها، وقيل: احفظوها إذا حنِثْتُمْ فلا تنسَوْها تهاوناً.

قال أحمد: وفيه إشعارٌ بأنَّ الشاكَّ في صورة اليمين، وقد تحقق أصلها يُشدَّدُ عليه ويُؤخَذ بالأحوط؛ كالذي حلف بالطلاق مثلاً ونسي هل قيدها أو أطلقها؛ فيلزمه الثلاث عندنا[3]، فأرشده الله بهذا التحفظ كيلا يجره النسيان إلى هذا التشديد، والمراد بالأيمان: ما ينطلق عليه اسم اليمين، حلفاً بالله كان أو بغيره، مما يُوجِبُ حُكْماً في الشرع.

٨٤ ـ **قلتُ**: إنما يجرُّه النسيانُ إلى التشديد إذا قلنا بمذهبك، وأنت تريد إثباتَ مذهبك بهذه الآية بعلة خوف التشديد، وهو دور، وجاز أن يكون المراد بحفظها ألّا يهملها، فربما وقع في محذور حنثها وهو لا يشعر.

---

(١) في الأصل: «العبارة»، وما أثبتناه في سائر النسخ.

(٢) وكذلك مذهب الشافعية أيضاً. مواهب الجليل ٣/ ٢٩١، والحاوي الكبير ١٥/ ٢٩٠.

(٣) وذلك لأنه أيقن بالحنث لوجود الطلاق، ولا يدري كم حلف أبواحدة أو بثلاث. فيلزم الثلاث. النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات ٥/ ١٣٩.

قال محمود: أكّدَ اللهُ تحريم الخمر والميسر بتصديره بـ«إنما»، وقرانِهما بعبادة الأصنام، كما جاء: «**شارب/ الخمر كعابد وثن**»[1]، وجعلها رجساً كما قال: [٦٤/ب]
﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ﴾ [الحج: ٣٠] وجعله من عمل الشيطان الذي لا يصدر منه إلا الشر، وأمره بالاجتناب، وجعله من الفلاح وضده الخيبة، ووقوع التعادي والتباغض من أسباب الخمر والقمار، وما يؤدِّيان إليه من الصدِّ عن ذكر الله تعالى ومراعاة أوقاتِ الصلاة.

وقوله: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١] من أبلغ ما ينهى به، وذلك أنَّ معناه أنه تُلِيَ عليكم ما يوجب الانتهاء؛ أفتنتهون أم أنتم باقون على ما أنتم عليه كأنْ لم توعَظُوا؟

والضمير في قوله: ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠]، يعود إلى محذوف تقديره: وإنما[2] شأن الخمر أو تعاطيه، وكذلك قال: ﴿مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾.

قال أحمد: ويجوز أن يعود الضمير إلى الرجس الذي انطوى على سائر ما ذكره.

قال محمود: إنّما جمع الخمر والميسر والأنصاب والأزلام أولاً ثم أفردهما بالذكر؛ لأنَّ الخطاب للمؤمنين، فنهاهم عما كانوا يتعاطونه، وإنما قُدِّما أولاً على الأنصاب والأزلام، وذكرا لتأكيد تحريم الخمر والميسر، وخصَّ صدَّها[3]

---

(١) أخرجه البزار بهذا اللفظ في مسنده (٢٣٨٢)، وقال الهيثمي: رواه أحمد، والبزار، والطبراني، ورجال أحمد رجال الصحيح، إلا أن ابن المنكدر قال: حُدِّثت عن ابن عباس. وفي إسناد الطبراني يزيد بن أبي فاختة ولم أعرفه، وبقية رجاله ثقات. اهـ وهو عند ابن ماجه (مدمن خمر) رواه في كتاب الأشربة، باب مدمن الخمر رقم: (٣٣٧٥)، ومجمع الزوائد ٥/ ٧٤.

(٢) كذا في الأصل: «وإنما»، وليست في (ح، ق، ص).

(٣) في اختصاره خلل خاصة في إرجاع الضمائر وترتيب الكلام. وعبارة الأصل المطبوع كافية شافية: «وذكر الأنصاب والأزلام لتأكيد تحريم الخمر والميسر، وإظهار أنّ ذلك جميعاً من أعمال الجاهلية وأهل الشرك، فوجب اجتنابه بأسره، وكأنه لا مباينة بين من عبد صنماً وأشرك بالله في علم الغيب، وبين من شرب خمراً أو قامر، ثم أفردهما بالذكر ليرى أن المقصود بالذكر =

عن الصلاة من بين سائر أنواع الذِّكر لشرفها.

قال أحمد: يدلُّ على إرادة تحريم الخمر والميسر خاصةً آيةُ البقرة.

﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [البقرة: ٢١٩] الآية، لم يُصرِّح بالنَّهي عنهما، وأفردهما بالذكر، فلذلك اجتنبها قومٌ لقوله: ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ﴾ وتعاطاهما قومٌ لقوله: ﴿وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ فنزلتْ[١] هذه الآية بأنه للنهي.

قال محمود: ومعنى قوله: ﴿بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلصَّيْدِ﴾ [المائدة: ٩٤] ومعنى التبعيض فيها أنها ليستْ من الفتن العظيمة التي تَدحَضُ فيها أقدام الثابتين كالابتلاء ببذل الأرواح والأموال، بل هو شبيه بما ابتلى به أهل «أيلة»[٢] من الصَّيد.

قال أحمد: وردَتْ هذه الصِّيغة في الفتن العظيمة في مثل قوله: ﴿بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ﴾ [البقرة: ١٥٥] الآية؛ فهو إشارة إلى أن ما يقع به الابتلاء[٣] من هذه الأمور فهو بعض من كل، بالإضافة إلى مقدور الله، فإنه قادر على أن يبتليَهم بأعظم وأهول منه ليبعثهم بذلك على الصبر، ويدلُّ على ذلك/ أنه سبق الوعد قبل حلوله ليوطِّن [٦٥/أ] النفس عليه بأنَّ المفاجأةَ بالشدائد شديدُ الألم، فإذا فكَّرَ العاقل وجدَ ما صُرِفَ عنه من البلايا أكثر مما وقعَ به بأضعافٍ لا يقفُ عند[٤] غاية، فسبحان اللطيف بعباده.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ﴾ [المائدة: ٩٦] قيل: كل ما يُطلَقُ عليه أنه صيد.

= الخمر والميسر. وقوله: وعَنِ الصَّلاةِ اختصاص للصلاة من بين الذكر كأنه قيل: وعن الصلاة خصوصاً». الكشاف ١/ ٦٧٥.

(١) في الأصل: «وردت»، وما أثبتناهُ من (ز، ع).

(٢) أيلة: مدينة على ساحل بحر القلزم مما يلي الشام، وهي مدينة لليهود الذين حرم الله عليهم صيد السمك يوم السبت فخالفوا فمسخوا قردة وخنازير.

(٣) في الأصل: «الابتداء»، وما أثبتناهُ من (ز، ح، ع).

(٤) في الأصل: «لا يقع عنده»، وما أثبتناهُ في (ع، ح)وكذلك في المطبوع.

وقال أبو حنيفة: يجوز للمُحرِم أكلُ ما صاده الحلال[١].

وقال مالك والشافعي: لا يجوز له أكلُ ما صاده الحلالُ من أجله[٢].

وأما عموم قوله: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ﴾ فالمفهوم منه تحريم صيد المحرمين؛ لأنهم المخاطبون كأنه قال: وحرم عليكم ما صِدْتُمْ في البر وأنتم حُرُم، كما قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ﴾ [المائدة: ٩٥].

قال أحمد: وتخصيص عموم الآية لازمٌ على كلا القولين؛ لأنَّ إباحةَ أكلِ المحرم صيدَ الحلال إذا صاد لنفسه مخصصٌ لها أيضاً، إلا أنَّ صور التخصيص على قول أبي حنيفة أكثر.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٩٧]؛ أي: انتعاشاً لهم في أمر دينهم ودنياهم، ونهوضاً في مقاصدهم لمعادهم ومعاشهم، ﴿وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ﴾ ذو الحجة، خصَّه لوقوع النسك فيه والهدي والقلائد، والمقلَّد منها خصوصاً، وهي البُدْن؛ لأن ثوابها أعظم وبهاء الحج بها أظهر.

قال أحمد: وبهذا يبعد تأويل من قال في هذه السورة: ﴿وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ﴾ [المائدة: ٢]، أراد مواضع القلائد، خصه بالتحريم كما قال: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ [النور: ٣١]؛ أي: مواقعها، وهذه الآية سيقت للامتنان.

قال: ﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ﴾ [الحج: ٣٦] فلا يليقُ الانتقال من البدن التي هي أعلى إلى القلائد التي هي أدنى بل ذلك لائق في سياق النَّهي أن يخرج من النهي عن الأعلى إلى التشديد بالنَّهي عن الأدنى.

---

(١) الحلال هو غير المحرم بشرط: إذا لم يدل المحرم عليه ولم يأمره بصيده. البناية شرح الهداية ٤/ ٤٠٤.

(٢) عند الشافعية والمالكية: يجوز للمحرم أكل صيد ذبحه الحلال إذا لم يصده له ولا كان لدلالته وإهانته. روضة الطالبين ٣/ ١٦٣، ومواهب الجليل في شرح مختصر خليل ٣/ ١٧٧.

٨٥ ـ قلتُ: هذا لا يُبعِدُ صِحّةَ التأويلِ هناك؛ لأنه نهي، وهو قد صحَّح ذلك في[1] النهي.

وكذلك قول من قال: لا تتعرّضوا لنفس القلائد، ولا تنتفعوا بها[2] يبعد بما بَعُدَ به الوجه الذي قبله، وأما ذوات القلائد فلائق بالآيتين فيتعيّن المصير إليه، ولم يذكر الزمخشري/ هاهنا سواه. [٦٥/ب]

ووجه صلاحيته أن يُنهى عنه ثم يُفردَ تخصيصاً، وهذا يوجد في سياق الامتنان، وهو تكرير المنة مُندرِجاً في العموم مخصوصاً بالذكر، ويليق بالامتنان الترقي من الأدنى إلى الأعلى.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿قُل لَّا يَسۡتَوِى ٱلۡخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ﴾ [المائدة: ١٠٠] عامٌّ في حلال الرزق وحرامه، وصالح العمل وطالحه، وصحيح الاعتقاد وفاسده، وجيد الناس ورديئهم، فآثروا الطيب وإن قل، على الخبيث وإن كثر، ومن حق هذه الآية أن تلفح بها وجوه المجبرة إذا افتخروا بالكثرة كما قال الشاعر[3]: [من الطويل]

وكاثرْ بسَعْدٍ إنَّ سَعْداً كثيرةٌ ولا ترجُ مِنْ سَعْدٍ وفاءً ولا نَصْرا

وقال آخر[4]: [من البسيط]

لا يدهمنَّكَ مِنْ دهمائِهِمْ عددُ فإنَّ أكثرَهُمْ بل كلَّهم بقَرُ

(١) في (ع): في غير النهي.

(٢) كذا في (ح، ع)، وفي (ز، ق): «ولا تتعرضوا».

(٣) هو أحمد بن يحيى، وشرح البيت: «سعد» اسم قبيلة. والمعنى: أنه لا نفع فيهم إلا تكثير سواد الجيش، فلا يفون بها وعدوا من النصر، ولا ينصرون بلا وعد. ويمكن أن المراد الوفاء بحق الشجاعة. فالنصر تفسير. وفي تكرير الاسم. نوع تهكم. شرح شواهد الكشاف ١/ ٦٨٣، ونقد الشعر ٣٠.

(٤) هو أبو تمام، ومعنى البيت: يقال: دهمه الأمر، إذا غشيه فحيره وسد عليه باب الرأي، والدهماء: الجماعة الكثيرة المتكاثفة، فأراد أن يقول: فلا تفزع من كثرة عدد جماعتهم؛ فإن معظمهم كالبقر، بل جميعهم كذلك. شرح شواهد الكشاف ١/ ٦٨٣، وانظر: الموازنة ١/ ٣٦٤.

قال أحمد: قد ثبتَ أنَّ أكثر أهل الجنة من هذه الأمة، واعترف القدرية بأنهم قليل وشذوذ بالنسبة إلى أهل الطوائف، وهم يزعمون أنهم أهل الجنة، وأما غيرهم فمخلَّدون في النار مع الكفار، فكيف تكون هذه الطائفة الشاذة القليلة أكثر أهل الجنة؟ ومَن المعتزلة مِنْ خلق الله حتى يطمعوا في هذا؟

وحملُه الطيّب على القدرية، والخبيث على ما عداهم، مثل ما حكاه وأنكره في قوله: ﴿لَوْكُنَّانَسْمَعُ أَوْنَعْقِلُ﴾ [الملك: ١٠] المراد به أصحاب الحديث، وأصحاب أبي حنيفة، وعَدَّ هذا التفسير بدعةً، وهذا شرٌّ من ذلك.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ﴾ [المائدة: ١٠٩] بدل من قوله: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ [المائدة: ١٠٨] بدل اشتمال؛ أي: واتقوا الله يوم جمعه.

قال أحمد: يكون منصوباً مفعولاً به لا ظرفاً.

٨٦ـ **قلتُ**: يبعد هاهنا بدل الاشتمال؛ لأنه لا بدَّ من اشتمال البدل أو المبدل منه على الآخر، وهاهنا مستحيلٌ اشتمالُ الزَّمانِ على الله، واشتمالُ الله على الزمان، وإنما يتمُّ هذا إذا قُدِّرَ المضمَرُ في الآية: واتقوا عذاب الله يوم، فحينئذٍ يصحُّ بدل الاشتمال.

قال محمود: أو يكون ظرفاً لقوله: لا يهدي، أو بإضمار: اذكر.

قال أحمد: وعلى الآخر يكون/ مفعولاً به. [٦٦/أ]

قال محمود: إنما قالوا: ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ﴾ [المائدة: ١٠٩]، وقد علموا بما أُجيبوا؛ لأنهم علموا أن مقصود السؤال التوبيخ فوكلوا الأمر إلى علمه، وإحاطته بما كابدوه منهم إظهاراً للتشكي، والتجاءً إلى الله وهو تعظيم لما حلَّ بهم.

قال أحمد: هو كالتعظيم بالسُّكوتِ عن العلة في قولهم بعد اللتيّا والتي.

٨٧ ـ **قلتُ:** كالسكوت عن جواب لو ولولا في مثل قوله: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ وَأَنَّ ٱللَّهَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور: ٢٠]، ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ فَزِعُوا۟ فَلَا فَوْتَ﴾ [سبأ: ٥١].

قال محمود: وقيل: ذَهَلُوا من الهول، ولما ثابَتْ عقولهم أجابوا بالشهادة على أممهم، وقيل: علمنا ساقط مع علمك إنك أنت علام الغيوب، وقيل: لا علم لنا بما أحدثوا بعدنا، وكيف يخفى عليهم أمرهم، وهُمْ سودُ الوجوه زرقُ العيون.

قال أحمد: المسؤولُ عنه جوابهم عند دعائهم، لا ما حدث بعد ذلك.

قال محمود: وقُرِئ: (إنك أنت علَّامَ الغيوب) [المائدة: ١٠٩] بالنصب، على أنَّ الكلام تمَّ عند قوله: أنت؛ أي: إنك الموصوف بأوصافك المعروفة، ثم نصب (علامَ الغيوب) على الاختصاص[١].

قال أحمد: فيكون كقوله: [من الرَّجز]

أنا أبو النَّجْمِ وشعريَ شِعْري

٨٨ ـ **قلتُ:** وقع في الزمخشري[٢] أنه نصبٌ على الاختصاص أو النداء، أو نعتٌ لاسم «إن» وهو بعيد فإنَّ المضمرات لا توصف، واسم «إن» ضمير ولم ينبه عليه أحمد.

قال محمود: الضمير في ﴿فَتَنفُخُ فِيهَا﴾ [المائدة: ١١٠] يعود إلى الكاف؛ أي: مثل هيئة الطير فتنفخ فيها، ولا يرجع على الهيئة؛ لأنها ليست من نفخه ولا خلقه في شيء، وكذلك ضمير «فيكون».

---

(١) في (ع) زيادة:... أو النداء.

(٢) في (ع، ق): «وقع في الكشاف».

قال محمود: قول الحواريين: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ [المائدة: ١١٢] يدلُّ على أنهم كانوا شاكِّين، وكذلك قول عيسى لهم: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾؛ أي لا تشكُّوا في استطاعته، ولا يعارضه قول الحواريين: ﴿قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾؛ لأنه ذكر دعواهم ثم أتبعها ما يبطلها.

قال أحمد: وقيل: هل يستطيع، هل يفعل، تقول للقادر: هل تستطيع كذا مبالغةً في التقاضي فيكون إيمانهم سالماً ويكون عبارةً عن المسبَّب بالسبب؛ لأنَّ الاستطاعة من أسباب الإيجاد وعكسه للتعبير/ عن الإرادة بالفعل في قوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: ٦]، ومنه تأويل أبي حنيفة: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ﴾ [النساء: ٢٥]؛ أي: ومن لم يملك، وحَمَل النكاح على الوطء، وجَعَل الاستطاعة نفس الملك، حتى إنَّ القادر غير المالك عادمٌ للطَّوْل، وكنت أستبعدُ احتمالَ اللفظ له حتى وقفت على هذا القول عن الحواريين وهو قول الحسن. [٦٦/ب]

قال محمود: (أنْ) في قوله: ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ [المائدة: ١١٧] إنْ كانت مفسِّرةً لا بد لها من مفسَّر، وهو إما فعل القول أو فعل الأمر، وكلاهما لا وجه له، أما القول فيحكى بعده الكلام بغير واسطة، وأما الأمر فمستند إلى ضمير الله سبحانه وتعالى، فلو فُسِّر به[1] لكان: فاعبدوا الله ربي وربكم، والله تعالى لا يقول ذلك.

قال أحمد: أجاز بعضُهُم وقوعَ (أنْ) المفسِّرة بعد لفظ القول، ولم يقتصر بها على ما في معناه فيجوز أن تقع حينئذٍ تفسيراً له.

ويجوز على الوجه الثاني على معنى حكاية قول الله تعالى بعبارة أخرى، كأنه قال: مرهم بعبادتي، أو قال على لسان عيسى: اعبدوا الله ربِّي وربَّكم، فحكاه عيسى؛ فكنَّى عن اسمه كما قال: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً

---

(١) في الأصل: «فسرته»، وفي (ع): «فسره»، وما أثبتناهُ من (ز، ق).

﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا﴾ [طه: ٥٣] وكذلك آية الزخرف ﴿لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٩] أي قوله: ﴿فَأَنشَرْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا﴾ [الزخرف: ١١]، ومضى عند قوله: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ﴾، لما استبعد الزمخشري وصف اليهود له بما يخالف اعتقادهم فيه.

قال محمود: وإن جعلت (أنْ) موصولةً بالفعل كانت بدلاً من ﴿مَآ أَمَرْتَنِى﴾ [المائدة: ١١٧] أو من الهاء، وكلاهما لا يستقيم[1]؛ لأنَّ المبدل قائم مقام البدل، ولا يقال: ما قلت لهم إلا اعبدوا الله، بمعنى إلا عبادته؛ لأنَّ العبادة لا تقال.

قال أحمد: إنْ لم يُقَل العبادة فيقال الأمرُ بها، فإذا جُعلت موصولةً مع فعل الأمر[2] فمجازه: ما قلت لهم إلا أمراً بالعبادة على طريقة ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟﴾ [المجادلة: ٣]، وهو متعلّق القول لا نفسه، وكذلك ﴿وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ﴾ [مريم: ٨٠].

قال محمود: وكذلك إنْ جعلته بدلاً من الهاء، إذ يصير الأمر أمرتني بأنْ اعبدوا الله فيصير الموصول بلا عائد.

قال أحمد: وهذا لا يمنع البدل، فقد قال في «مفصله»: ولا يسعه/ إنكاره، [٦٧/أ] وقولهم: إنَّ البدل في حكم تنحية الأول مؤذن باستقلاله ومفارقته التأكيدَ والصفة في كونهما تتمتين لما يتبعانه لا أن يعنوا بذلك إهدار الأول واطِّراحه، تقول: زيد رأيت غلامه رجلاً صالحاً، فلو أهدرت الأول لم يستدَّ[3] كلامك، والذي ذكره في «المفصّل»[4] هو الحق، فهذه وجوه أربعة ذكرها وكلها صحيح.

---

(١) في الأصل: «يستقيم» بدون «لا»، وما أثبتناهُ في سائر النسخ.
(٢) في الأصل: «مع الأمر»، وما أثبته في (ح، ص، ق).
(٣) في (ع): «لم تستبدِ».
(٤) ذكر هذا الزمخشري في مفصله نقلاً عن سيبويه. المفصل ص١٥٧.

قال محمود: فاحمل القول على معناه، كأنه قال: ما أمرتهم إلّا بما أمرتني به.

قال أحمد: ليوقع المفسرة بعد لفظ في معنى القول، وليبين قولاً صريحاً، وحمل القول على الأمر يصحح القول الأول، فلولا ما بين القول والأمر من التقارب ما جاز إطلاقه عليه، والأمر قسم من أقسام القول، وما بينهما إلا عموم وخصوص، وهذا التأويل الذي تكلفه لا طائل وراءه، فلا فرق بين القول وما يؤدي معناه.

٨٩ ـ قلتُ: المنقول عن أهل العربية هو ما ذكره محمود.

قال محمود: ويجوز أن يكون موصوله عطف بيان للهاء لا بدلاً.

قال أحمد: أراد بعطف البيان: السّلامةَ من طرح الأول، وخلو الصلة من عائد، وقد بيّنا جوازه.

وفي «المفصّل»[١] لم يفرِّق بين عطف البيان وبين البدل إلّا في مثل[٢]: [من الوافر]

أنـا ابنُ التاركِ البكريِّ بِشْرٌ[٣]

ولم يفرِّق بينهما في غير ذلك، ومن المعنى أنَّ المعتمد في عطف البيان الأول، والثاني موضح، والمعتمد في الثاني والأول بساط له.

---

(١) المفصل ١/ ١٦٠.

(٢) وهو لمرار بن سعيد الفقعسي. وعجزه:

عَلَيْهِ الطير ترقبه وقوعاً

ومعنى البيت: يصف المرار هنا نفسه أنه الشجاع ابن الشجاع، ابن الذي ترك بشراً مثخناً بالجراح، وتنتظر الطيور والجوارح ليلفظ روحه فتنقض عليه وتأكل قلبه. الحماسة البصرية: ١/ ٥.

(٣) حيث يتعين أن يكون هنا التابع عطف بيان ولا يجوز أن يكون بدلًا؛ لأن التابع خالٍ من أل والمتبوع بأل، وقد أضيفت إليه صفة بأل (أنا ابن التارك البكري بشر) فيتعين كون بشر عطف بيان، ولا يجوز كونه بدلاً من التارك؛ لأن البدل على نية تكرار العامل، فيلزم أن يكون التقدير أنا ابن التارك بشر. شرح ابن عقيل ٣/ ٢٢٢.

قال محمود: فإن قلتَ: لم طلب المغفرة للكفار بقوله: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [المائدة: ١١٨]؟ **قلتُ**: ما قال: إن تغفر لهم، بل بنى كلامه على أنك إن عذبتهم عدلت، وإن تغفر لهم مع كفرهم لم تعدم في المغفرة وجهاً من الحكمة؛ لأن المغفرة حسنة لكل مجرم في العقول، بل كلما كان الجرم أعظم كان العفو أحسن.

قال أحمد: لم يوافق السنة ولا البدعة، أما أهل السنة فيجوّزون العفو عن الكافر عقلاً، لكن السمع منع منه، وأما أهل القدر فمعتقدهم امتناعها على الله تعالى عقلاً لمناقضتها الحكمة، فمن ثم أشكلت الآية/ عليهم لدخول «إنْ» المجوزة لوقوع ما [٦٧/ ب] دخلت عليه عقلاً، ونحن نقول بذلك، فقول محمود مذبذب بين ذلك.

وما أقبح قوله عن عيسى: «وإن تغفر لهم لم تعدم وجهاً من الحكمة»، وعيسى يبرأ إلى الله تعالى من سوء الأدب عليه.

قال محمود: فإن أُريد صدقهم في الدنيا لم يطابق؛ لأن سياقها الشهادة لعيسى بالصِّدق فيما أجاب به.

٩٠ ـ قلتُ: معناه الصِّدق المستمر بهم(١) في دنياهم وآخرتهم.

قال قتادة: «متكلمان تكلما يوم القيامة، أما إبليس فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ﴾ [إبراهيم: ٢٢] الآية، وكان كاذباً في الدنيا فلم ينفعه صدقه، وأما عيسى فكان صادقاً في الدنيا فنفعه صدقه»(٢).

قال أحمد: لو أجاب بحمل الصادقين على الدنيا وصدقهم على الآخرة لكان أوضح طباقاً لتفسير قتادة، وأخرجَ لإبليس وأشياعه منه، والوجهان متقاربان.

* * *

(١) في (ق): «لهم».
(٢) أخرجه عبد بن حميد وابن المنذر وأبو الشيخ. الدر المنثور ٣/ ٢٤٢.

ومن سورة الأنعام(١)

قال محمود: في الخلق معنى التقدير، وفي الجعل معنى الإنشاء من شيء، أو تصيير شيءٍ شيئاً، أو نقله(٢) من مكان إلى مكان، ومنه: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩]

---

(١) هي إحدى السور المكية الطويلة، قيل: هي كلها مكية، وقال ابن عباس: نزلت بمكة ليلًا جملةً إلا ست آيات، وهي: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥١] وقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الأنعام: ٩١] وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ [الأنعام: ٩٣] وقوله: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ﴾ [الأنعام: ٩٣] وقوله: ﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١١٤] وقوله: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ﴾ [الأنعام: ٢٠].

وقال الكلبي: الأنعام كلها مكية إلا آيتين نزلتا بالمدينة في فنحاص اليهودي، وهي: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ [الأنعام: ٩١] مع ما يرتبط بهذه الآية، وذلك أن فنحاص قال: ما أنزل الله على بشر من شيء.

ـ يدور محور آياتها حول «العقيدة وأصول الإيمان» كالألوهية والوحي والرسالة والبعث والحساب.

ـ عدد آياتها: ١٦٥ آية.

ـ سبب نزولها: قال المشركون: يا محمد خبرنا عن الشاة إذا ماتت من قتلها قال: الله قتلها قالوا: فتزعم أن ما قتلت أنت وأصحابك حلال وما قتل الكلب والصقر حلال وما قتله الله حرام، فأنزل الله تعالى هذه الآية وقال عكرمة: إن المجوس من أهل فارس لما أنزل الله تعالى تحريم الميتة كتبوا إلى مشركي قريش وكانوا أولياءهم في الجاهلية وكانت بينهم مكاتبة أن محمداً وأصحابه يزعمون أنهم يتبعون أمر الله ثم يزعمون أن ما ذبحوا فهو حلال، وما ذبح الله فهو حرام، فوقع في أنفس ناس من المسلمين من ذلك شيء، فأنزل الله تعالى هذه الآية. تفسير ابن عطية ٢/ ٢٦٥، وأسباب النزول ١/ ٢٢٣.

(٢) في الأصل: «تجعله»، وما أثبتناهُ من سائر النسخ والمطبوع.

﴿ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ﴾ [الأنعام: ١]؛ لأن الظلمات من الأجرام المتكاثفة، والنور من النار ﴿ أَجَعَلَ ٱلْأَلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ﴾ [ص: ٥].

قال أحمد: وقد ورد جعل بمعنى (خلق) ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: ١] وظاهرها الترادف، ويؤيد الفرق أن الجعل لم يصحب السماوات والأرض ولزمتها خلق.

قال محمود: وأفرد النُّورَ قصداً إلى الجنس، كما قال: ﴿وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا ﴾ [الحاقة: ١٧]، أو لأنه ما من جِرْمٍ من الأجرام إلا وله ظل، وهو ظلمةٌ بخلاف النور.

قال أحمد: قد سبق من الزمخشريِّ الاستدلالُ بجمع الجنس على التكثير، وقدمنا ما قاله الإمام فيه، ولو قال: جُمعَتِ الظلماتُ لاختلافها بما تنشأ عنه، وأُفرد النور لاتحاد ما نشأ عنه وهو النار لكان أقرب.

قال محمود: وعطف قوله: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [الأنعام: ١] [إما] (١) على قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ بمعنى: أنَّ الله حقيق بالحمد على ما خلق؛ لأنه نعمة، ثم الذين كفروا بربهم يعدلون، أو بمعنى: أنه خلق ما لا يقدر عليه/ سواه، ثم عدلوا به من لا يقدر على شيء. [٦٨/أ]

قال أحمد: في الثاني نظر، فإن العطف على الصلة يوجب الدخول في حكمها، ولو قلت: الحمد لله الذي الذين كفروا بربهم يعدلون؛ لم يستقم.

ويحتَمِلُ أنْ يقال: وضع الظاهر موضع المضمَرِ تفخيماً، ومجازه: الذي

---

(١) في «سائر النسخ» زيادة: «إما».

يعدل به الذين كفروا، أو: الذي الذين كفروا يعدلون به، فساغ جعلُها صلةً لهذا، ومثله: ﴿لَمَآ ءَاتَيۡتُكُم مِّن كِتَٰبٖ﴾ [آل عمران: ٨١]، فيمن جعلها موصولةً لا شرطيةً؛ لأن الظاهر وُضع فيه موضع المضمر؛ لأن قوله: ﴿ثُمَّ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مُّصَدِّقٞ﴾ [آل عمران: ٨١]، تقديره: مصدق له، لكن في آية الأنعام نظر، إذ يصير تقديره: الحمد لله الذي الذين كفروا بربهم يعدلون، فوقوعه بعد الحمد غير مناسب، والوجه هو الأول.

قال محمود: وجاز تقديمُ المبتدأ النكرة على الظرف في قوله: ﴿وَأَجَلٞ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ [الأنعام: ٢] لتخصّصه، وإن كان الوجه في قولك: عندي ثوب جيد تقديمَ الظرف، ولكن هاهنا أُريد التعظيم كأنه قال: وأيّ أجل؟

قال أحمد: هذا لا يوجب التقديم، وقد جاء: ﴿وَعِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [الزخرف: ٨٥] والمراد تعظيمها.

٩١ـ [قلتُ]: لو مثَّل بقوله: ﴿وَلَدَيۡنَا كِتَٰبٞ يَنطِقُ بِٱلۡحَقِّ﴾ [المؤمنون: ٦٢] ﴿وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظُۢ﴾ [ق: ٤] لكان أشبه؛ لأن النكرة وصفت هاهنا دون ما مثَّل به.

قال أحمد: والظاهر أنَّ أصلهُ النصب؛ لأنه منقول من كلام آخر؛ لأن تقديره: وقضى أجلاً، وأصله النصب عطفاً على الأجل الأول، وكلاهما مقضي، فلما عدل به عن العطف رفع، وأُقِرَّ مكانه من التقديم.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [الأنعام: ٣] متعلِّقٌ بما في اسم الله، كأنه قال: المعبود فيهما، كقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٞ﴾ [الزخرف: ٨٤] الآية.

قال أحمد: الآيتان توأمتان؛ لأنَّ التمدّح هاهنا وفي الزخرف بالقدرة على الإعادة، والاستئثار بعلم الساعة والتوحّد في الألوهية.

قال محمود: أو هو المعروف بالإلهيَّـة، أو هو الذي يقال له: الله لا يشركه أحد في هذا الاسم.

قال أحمد: وقع التَّعبير في هذه الوجوه عن الملزوم بلوازمه المشهورة، كقول أبي النجم: «وشعري شعري»، فمتى علمتَ أنه شعري فقد علمتَ بلاغتَه.

قال محمود: / ويجوز أن يكون قوله: ﴿فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [الأنعام: ٣] خبراً بعد خبر، بمعنى: أنه الله وأنه في السماوات بمعنى: أنه عالم. [٦٨/ ب]

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [الأنعام: ٧] لم يقتصر بهم على الرؤية؛ لئلّا يقولوا: سُكِّرت أبصارنا.

قال أحمد: الظاهر أنَّ فائدة ﴿فَلَمَسُوهُ﴾: تحقيق القراءة عن قرب؛ أي: فقرؤوه وهو في أيديهم غير بعيد؛ لأنَّ الخط لا يُدرك باللمس، حتى يُدرك بوجهين كما يُفهم من كلام محمود.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ ٱلْأَمْرُ﴾ [الأنعام: ٨] إما لوقوع الآية برؤية الملَكِ على صورته، فلا يبقى بعد ذلك إلا هلاكهم، وإما لأنَّ نفوسهم لا تتمالك عند رؤيته فتزهق أرواحهم.

قال أحمد: لا يكونُ وضوحُ الآية علّةً للعذاب؛ لأنه يوهِمُ أنَّ بقيّةَ الآيات أقلُّ وضوحاً، بل هلاكهم بسبب مجيء الآية المعينة المقترحة، ويقوي الثاني قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا﴾ [الأنعام: ٩]، قال ابن عباس: ليتمكَّنوا من رؤيته(١).

---

(١) أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ بلفظ: «لأنهم لا يستطيعون النظر إلى الملائكة». الدر المنثور ٣/ ٢٥١.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ﴾ [الأنعام: ٨]؛ لتفاوت ما بين قضاء الأمر وعدم الإنظار؛ لأنَّ مفاجأة الشدة أشدُّ من نفس الشدة، والفرق بين قوله: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا﴾ [النمل: ٦٩] و﴿ثُمَّ انظُرُوا﴾ [الأنعام: ١١]، أنَّ في الأول النظرَ مسبَّبٌ عن السير؛ أي: سيروا لتنظروا لا كسير الغافلين، وفي الثاني: إباحة السير للتجارة والمنافع، وأوجب النظر بـ«ثم»، وبيّن تباعد ما بين الواجب والمباح بـ«ثم».

قال أحمد: وأوضحُ منه جعلُ النظرِ[1] في الآيتين واحداً، وهو السبب فإنْ جِيء بالفاء أظهرت السببية، وإن جيء بـ«ثم» فللتنبيه على أنه المقصود، وأنَّ السير وسيلة.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿فَقَدْ رَحِمَهُ﴾ [الأنعام: ١٦] يريد الرحمة العظمى، تقول: إنْ أطعمتَ زيداً من جوع فقد أحسنت إليه؛ أي: فقد أتممت الإحسان، أو أدخله الجنة؛ لأنَّ من أدخل الجنة لم يعذَّب، ومَن لم يعذب لم يكن بدٌّ من إثابته.

قال أحمد: لو بقيت الرحمة على إطلاقها لما زاد الجزاء على الشرط؛ لأنَّ صرفَ العذاب رحمة، فاحتاج إلى أحد التأويلَين، فصحّحه محمود بأنَّ صرفَ العذاب يستلزِمُ [الثواب][2].

وصحَّحهُ الغَزْنَويُّ[3] بأنَّ صرفَ العذاب لا يستلزِمُ الثواب، فأفاد أيضاً الجزاء فائدةً، / ولعمري إنَّ قاعدة المعتزلة تُلجئ إلى تأويل الزمخشري. [٦٩/أ]

(١) في (ع، ح): «وأظهر من جعل السير».

(٢) ليس في الأصل: «الثواب»، وهذه الزيادة من (ص، ح، ع، ق).

(٣) محمد بن طيفور السّجاونديّ، أحد القراء، هو أبو عبد الله الغزنويّ، المقرئ، المفسرّ النّحويّ، له تفسير حَسن للقرآن، وكتاب «عِلَل القراءات» في عدّة مجلّدات، وكتاب «الوقف والابتداء» في مجلَّدٍ كبير يدلّ على تبحُّره. قال الذهبي: ولم يبلُغني على مَن قرأ، ولا من أخذ عَنهُ.
وذكره القِفطيّ مختصراً وقال: كان في وسط المئة السّادسة رحمه الله، وقيل: توفي سنة (٥٦٠ هـ). تاريخ الإسلام للذهبي ٣٨/ ٣٦٩، وإنباه الرواة على أنباه النحاة ٣/ ١٥٣، والوافي بالوفيات ٣/ ١٤٧.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩] الشيءُ أعمُّ العام لانقسامه إلى الجوهر والعرَض والقديم(١) والحادث(٢) والـمُحال(٣) والمستقيم، ويقال: الله شيء لا كالأشياء، كما يقال: معلوم لا كالمعلومات، فكأنه قيل: أي شهيد أكبر؟ فوضع شيئاً موضعه مبالغةً في التعظيم.

قال أحمد: إيقاعُ الشيء على المستحيل مخالف للأشعرية والقدرية؛ لأنَّ القدرية يخصونه بالمعدوم الممكن، وهذا البحث لفظي والأمر فيه قريب.

قال محمود: إنما كذبوا بقولهم: ﴿وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣] مع علمهم بأنَّ الكذب لا ينفع؛ لأن الممتحَن ينطق بما لا ينفع، وبما ينفع حيرةً ودهشاً، فيقولون: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا﴾ [النساء: ٧٥] و﴿لِيَقْضِ عَلَيْنَا﴾ [الزخرف: ٧٧] مع علمهم بالخلود، وأما تمحُّل من قال معناها: ما كنا مشركين في ظننا، ولم نعلم خطأً معتقدنا، فاللفظ ينبو عنه، والسياق يأباه، ويبطله قوله: ﴿فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ﴾ [المجادلة: ١٨] وقال: ﴿وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [المجادلة: ١٤].

قال أحمد: في الآية دليلٌ على أنَّ الخبر بخلاف ما المخبر عنه عليه كذب، وإن لم يعلم فإنه سماهم كاذبين، مع قوله: وضلَّ عنهم ما كانوا يفترون؛ أي: سُلبوا علمه.

---

(١) القديم: هو ما ليس قبله زماناً شيء، وقد يقال على ما مر عليه حول ولهذا قالوا: من قال: «كل عبد قديم لي فهو حر»، يُحمل على من مضى عليه عنده سنة، وقد يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من الغير، وقد يُطلق أيضاً على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقاً بالعدم.
والأول: هو القديم بالذات، (وهو الله سبحانه) ويقابله الحادث بالذات.
والثاني: هو القديم بالزمان، ويقابله المحدث بالزمان. الكليات: ١/ ٧٢٧.

(٢) الحادث: ما يكون مسبوقًا بالعدم، ويسمى: حدوثًا زمانيًا، وقد يعبر عن الحدوث بالحاجة إلى الغير، ويسمى: حدوثًا ذاتيًا. التعريفات: ١/ ٨١.

(٣) المحال: ما يمتنع وجوده في الخارج، كاجتماع الحركة والسكون في جزء واحد. التعريفات ١/ ٢٠٥.

٩٢ ـ قلتُ: وفيه نظر لا يخفى.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ [الأنعام: ٢٥]، تمثيلٌ لنُبوِّ قلوبهم ومسامعهم عنه، وأسنده إلى ذاته دلالةً على ثبوته لثبوت ما جبلوا عليه، وهي حكاية لقولهم: ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ﴾ [فصلت: ٥] الآية.

قال أحمد: حسبنا رداً على القدرية هذه الآية، فهم زعموا أنَّ الله تعالى أراد منهم الفهم ومكّنهم، ومعنى: ﴿أَن يَفْقَهُوهُ﴾ [الأنعام: ٢٥] كراهة أن يفقهوه.

قال محمود: من عطف ﴿وَلَا نُكَذِّبَ﴾ [الأنعام: ٢٧] على ﴿نُرَدُّ﴾ أو جعله حالاً، أي: نُرد غير مكذبين وكائنين من المؤمنين، يدخل في التمنِّي، وكأنه[1] قال: ﴿وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ والمتمنِّي لا يكذب، إنما جاء؛ لأن التمنِّي تضمَّنَ وعداً كما تقول: ليت لي مالاً فأكافئك، فإذا لم تكافئه كان كذباً.

[٦٩/ب] **قال أحمد**: كثيراً ما تتناوب صيغة/ التمنِّي والخبر، كقوله: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَٰهَدَ ٱللَّهَ﴾ [التوبة: ٧٥] الآيـة، إلى قوله: ﴿وَبِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ﴾، وأبين منه قـوله: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا﴾ [فاطر: ٣٧]، وهذا هو التمنِّي هاهنا ذُكر بصيغة الخبر ثم.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿قَدْ﴾ في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ﴾ [الأنعام: ٣٣]، بمعنى: «ربما» لزيادة الفعل.

قال أحمد: ومثلها: ﴿وَقَد تَّعْلَمُونَ أَنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ [الصف: ٥]، وقال[2]: [من البسيط]

قد أَتْرِكُ القِرْنَ مُصْفَراً أنامِلُهُ

---

(١) في (ع، ق، ح، ز): «وكونه قال».

(٢) سبق تخريج هذا البيت ص ١٦٧.

تعبيراً عن الشيء بعكسه؛ إشعاراً بأنه قد بلغ الغاية التي لم يبقَ بعدها إلّا الرجوع إلى الضد.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣] أقام الظاهر موضع المُضْمَرِ تسجيلاً على أنهم ظلموا بجحودهم.

قال أحمد[1]: وفيه أيضاً الإسهاب في ذمِّهم، وهذه النكتة يستقلُّ بها الاسم الظاهر حتى لو كان اسماً جامداً، والأخرى وصفهم بالظلم.

قال محمود: ﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ﴾ [الأنعام: ٣٤] تسلية لرسول الله ﷺ، وفيه دليل على أن قوله: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾ من باب قولك لغلامك: لم يهينوك، وإنما أهانوني، وليس نفياً للتكذيب.

قال أحمد: ولا يدل؛ لأنه يصحُّ[2] أيضاً مع نفي التكذيب؛ أي: هؤلاء لم يكذبوك فحقك أن تصبر؛ لأن من قبلك كُذِّبوا وصبروا فأنت أجلد، ولكنه يقرب ما ذكره من وجه آخر، وهو أنه ورد مثل هذه التسلية صريحاً في قوله: ﴿وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ﴾ [فاطر: ٤].

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ﴾ [الأنعام: ٣٥] بآية ملجئة ﴿عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾، ولكنه لا يفعل ذلك لخروجه عن الحكمة ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأنعام: ٣٥] الذين يرومون خلافه.

قال أحمد: في الآية ردٌّ على القدرية، فإنَّ «لو» تدلُّ على امتناع الشيء لامتناع غيره، فامتناع اجتماعهم على الهدى لامتناع المشيئة، فمن ثمَّ حمله الزمخشريُّ على قهرهم على الهدى حتى يتمَّ له أنَّ مشيئة اجتماعهم اختياراً قد حصلت وهي من مكامنه وخفاياه.

---

(١) ساقطة من الأصل وهي في سائر النسخ.

(٢) في الأصل: «لا يدل»، وما أثبته من (ع، ح).

قال محمود: ومعنى زيادة ﴿يَطِيرُ﴾، وزيادة ﴿بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام: ٣٨] التعميم والإحاطة؛ أي: وما من دابة في جميع الأرضين السبع، ولا طائر في جو السماء من/ [٧٠/أ] جميع ما يطير بجناحيه إلا أمم محفوظة أحوالها غير مهملة.

قال أحمد: ولقائل أنْ يقول: يلزم من عموم أجناس الطَّير دخولُ كلِّ طائر في الجو وإن لم يذكر في الجو للعموم كما يلزم عموم الدواب وإن لم يذكر في الأرض، فأقول: وجهه أنَّ موقع ﴿فِي ٱلْأَرْضِ﴾ و﴿يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ الوصف العام، وصفةُ العام عامةُ المطابقة، فبعموم الصفة يحصل آلتان عامتان.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ﴾ يخذله ﴿وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩] يلطف به؛ لأنَّ اللطف يُجدي عليه.

قال أحمد: قد أكثرَ من تحريف لفظِ الهدى والضلال، وقد اتَّسعَ عليه الخرقُ فيها.

قال محمود: جواب: ﴿أَرَءَيْتَكُمْ﴾ [الأنعام: ٤٠] محذوف مجازه «من تدعون».

ثُمَّ بكَّتهم بقوله: ﴿أَغَيْرَ ٱللَّهِ﴾ أي: تخصُّون غير الله بالدعاء فيكشف ما تدَّعون إليه إن شاء؛ أي: إذا أراد التفضل ولم يكن مفسدةً.

قال أحمد: تحجّر واسعاً رعايةً للأصلح.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٤١]؛ لأنَّ أذهانكم معمورةٌ بذكر ربِّكم وحده.

قال أحمد: تلقّى الاختصاصَ من تقديمِ المفعول في قول الله: ﴿أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ﴾ ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾.

قال محمود: [قوله تعالى]: ويجوز أنْ يتعلق الاستخبارُ بقوله: ﴿أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ﴾ [الأنعام: ٤٠]؛ أي: أغيرَ الله تدعون إن أتاكم عذاب الله؟

فإنْ قيل: فقد قال: ﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ﴾ [الأنعام: ٤١]، وقوارعُ السّاعة لا تُكشَف فما تصنع بذلك إذا تعلَّقَ الاستخبار به؟قلتُ: قد علّقه بالمشيئة، فلو فعل لكان له وجهٌ من الحكمة، لكنه لا يفعل لوجه آخر من الحكمة.

قال أحمد: سدّدَ النظر، وأعقبه الكدر بحمله على قواعد القدر، ومراعاة(١) الأصلح.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: ٤٥]، فيه إيذان بوجوب الحمد عند إهلاك الظَّلَمَة، وأنه من أجلِّ النعم وأجزل القِسَم.

قال أحمد: ونظيره: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم مَّطَرًا فَسَآءَ مَطَرُ ٱلْمُنذَرِينَ * قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [النمل: ٥٨] فيمن يقف هاهنا، ومنهم من يقف على ﴿ٱلْمُنذَرِينَ﴾، فعلى **الأول**: الحمد لله على الإهلاك / المذكور، وعلى **الثاني**: الحمد لله على إقامة أدلة الوحدانية، والأظهر [٧٠/ب] في النمل أنه فاتحة لأدلة الوحدانية.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَلَآ أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ﴾ [الأنعام: ٥٠] من الملائكة الذين هم أشرفُ جنسٍ خلقه، وأفضلُه وأقربه منزلةً.

قال أحمد: هذه قاعدته، وظاهرُ الآيةِ يؤيده، ويمكنُ جوابها بأنها وردت ردّاً لقولهم: ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ﴾ [الفرقان: ٧] الآية، ورُدَّ ذلك بقوله: لم أدَّعِ أني ملك ممتنعٌ عن الطعام، فلا يلزم التفضيل، ولا خلاف أنَّ الملائكةَ لا يأكلون.

وردَّ ﴿أَوْ يُلْقَىٰٓ إِلَيْهِ كَنزٌ﴾ [الفرقان: ٨] بقوله: ﴿وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ﴾ [هود: ٣١] وهذه الآية عكس قوله: ﴿وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] لأنه نفى أولاً الألوهيّةَ بقوله: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ﴾

---

(١) في الأصل: «من إعادة»، وما أثبتناهُ في سائر النسخ.

ثم نفى الملكيَّة وهي أدنى، والأمر في ذلك راجعٌ إلى ما يقتضيه السِّياق، فقد يقتضي البلاغة في الموضع عكس ما يقتضيه في آخر، وفي لفظ الزمخشري قبح؛ فإنه قال: ليس بعد الإلهية منزلة أرفع من الملكيَّة، فجعل الإلهية منزلةً ولا يجوز هذا الإطلاق.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ﴾ [الأنعام: ٥٠] مثل الضال والمهتدي، أو لمن اتبع ما أوحي إليه، ومن لم يتبع، أو لمن ادعى الممكن وهو النبوة، والممتنع وهو الإلهية والملكيَّة.

قال أحمد: دعوى الملكيَّة من الممكنات، يجوز أنْ يجعل اللهُ الملَك بشراً، والبشر ملَكاً، ويدل عليه قوله: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا﴾ [الأنعام: ٩]، ولأنَّ الجواهر متماثلة، والمعاني القائمة ببعضها يجوز أن يقوم بكلها.

٩٣ ـ قلتُ: ومِنَ البيّن فيه قوله تعالى: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ [الأعراف: ٢٠] أطمع آدم أن يصير ملكاً، والنبيُّ لا يطمَعُ في مستحيل.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓا۟﴾ [الأنعام: ٥١] إما مؤمنون مقصِّرون، وإما أهل كتاب، وإما قوم مشركون علموا أنهم إذا سمعوا بذكر البعث خافوا أن يكون حقاً فيهدَّدوا فيهلكوا.

﴿لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِيٌّ﴾ [الأنعام: ٥١] حال من ﴿يُحْشَرُوٓا۟﴾ أي: يُحشَروا غير منصورين، ولا مشفوع لهم، ولا بدَّ من هذه الحال/ إذ كلُّ محشور، والمحذور إنما هو الحشر على هذه الحال. [٧١/أ]

قال أحمد: إنما يلزم الحال أن لو قيل: وأنذر به الذين يُحشَرون، إذْ لولا الحال لعم الأمر بالإنذار، والمقصود تخصيصه، فأما وقد قيل: ﴿وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓا۟﴾ [الأنعام: ٥١] فهو مختص بالإنذار، إما لإقرارهم، وإما لأخذهم بالأحوط دون العصاة المتمردين، وليس كل خائف لا شفيع لهم فإن المؤمنين خائفون مشفوع لهم، فإن عنى

به أن الحال لازمة لقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا﴾ [البقرة: ٩١]، كان بناءً على قواعده في إنكار الشفاعة، فكلُّ خائفٍ عنده غيرُ مشفوع له، إذ لا يخاف عنده إلّا أصحاب الكبائر غير التائبين، أو الكفار ولا شفاعة لهم عنده، وإنما الشفاعة عنده في زيادة الثواب لمن استوجبه بزعمه بعمله الصالح، وهذا عنده لا يخاف البعث؛ لأنه يستوجبُ الجنة[1] فجعل الحال لازمةً؛ لأنَّ غير الخائف لا تتناوله الآية، والخائف مستوجَبٌ العقابُ عنده، فلا شفاعة له، فتفطَّنْ لدفائنه.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ﴾ [الأنعام: ٥٩] أي: هو المتوصل إلى المغيَّبات.

قال أحمد: لا يجوز إطلاق التوصل على الله تعالى، لِمَا يوهم من تجدُّد الوصول.

قال محمود: وقوله: ﴿وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ﴾ [الأنعام: ٥٩] معطوف، وقوله: ﴿إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾ بمعنى إلّا يعلمها في حكم التكرير؛ لأن مؤداهما واحد.

قال أحمد: وهذا من التَّطرية[2] لما بَعُدَ العهد به، ومن بلاغته أنه أتى فيه بعبارة أخرى ليتلقاها السمع غضةً طريةً غير مملولة بالتكرير.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿فَلَا تَقْعُدْ﴾ [الأنعام: ٦٨] بعد أن تذكر النهي أو معناه، وأما إن كان الشيطان أنساك قبل النهي قبح مجالسة المستهزئين؛ لأنها مما تنكره العقول فلا تقعد بعد أن ذكّرناك قبحَها معهم.

قال أحمد: هذا التأويل تنزيل على قاعدة الحُسن والقُبح، وأنَّ العقل مدرك الأحكام، والشرع مبيِّنٌ لمقتضاه، وهي من خطأهم وضلالتهم، ومما يدلُّ على خلاف ذلك هنا ورود: ﴿يُنسِيَنَّكَ﴾ [الأنعام: ٦٨] مستقبلاً، ولو كان المراد نسيان ما علمه لقال: وإن أنساك الشيطان فيما تقدم فلا تعُد[3] بعد النهي.

---

(١) في الأصل: «البعث»، وفي سائر النسخ: «في الجنة».

(٢) التطرية: التجديد والإحداث، من طريت الثوب إذا عملت به ما يجعله جديداً. الكليات ١/ ٣١١.

(٣) في (ق) و(ز): «فلا تقعد».

[٧١/ب] **قال محمود**/ : الضمير في: ﴿لَّا يُؤْخَذْ﴾ [الأنعام: ٧٠] لا يرجِعُ إلى العدل؛ لأنه مصدر، وفاعل ﴿يُؤْخَذُ﴾ الضمير المجرور بخلاف قوله: ﴿وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ [البقرة: ٤٨] فهناك المراد المفديُّ به، واستحسنه أحمد، [ونظّرها بما سبق من أن الضمير لا يعود على الهيئة][(١)] من قوله: ﴿كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ﴾ [آل عمران: ٤٩].

قال أحمد: وأوجب كون العدل هنا مصدراً تعدي الفعل إليه بغير واسطة، ولو كان مفعولاً به لقيل: تعدل بكل عدل.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَـٰطِينُ﴾ [الأنعام: ٧١] فأضلته ﴿لَهُۥٓ أَصْحَـٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ﴾ [الأنعام: ٧١] إلى الطريق الجادة، وهو متعسف تابع للجن، وهذا بناء على ما تزعمه العرب أن الجنَّ يستولي على الإنسان مثل قوله: ﴿كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

قال أحمد: وإن[(٢)] أنكر استهواء الجنِّ بعض الناس واستيلاءَهُم بقدرة الله حتى يحصل الصَّرع والخبط، فهو ممن استهوته الشياطين في مهامِهِ الضلال الفلسفي ﴿حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَـٰبٌ﴾ [الأنعام: ٧١] من الموحِّدين ﴿يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا﴾ وهو راكب في ضلالة التعاسيف لا يلوي عليهم، فمرةً يقول: هو تخييل كما قال في البقرة، ومرة من زعمات العرب.

قال محمود: والآية في أبي بكر دعاه ابنه عبد الرحمن[(٣)] إلى عبادة

(١) هذه الزيادة من (ح، ع)، وفي الأصل و(ص): «نظر بها مر»، وفي (ق): «نظره».
(٢) في (ع) «من أنكر».
(٣) عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق، رضي الله عَنهما، وهو عبد الرحمن بن عَبد الله بن أبي قُحافة، القرَشيّ، التَّيمِيّ، أبو محمد، شقيق أم المؤمنين عائشة، مات قبل عائشة، رضي الله عنها، وبعد سعد بن أبي وقاص، رضي الله عنه. سنَة ثمان وخمسين. وقد قيل: سنة ثلاث وخمسين. سير أعلام النبلاء ٢/ ٤٧١، والتاريخ الكبير ٥/ ٢٤٢، والثقات لابن حبان ٣/ ٢٤٩، ومشاهير علماء الأمصار ١/ ٣٥.

الأوثان(١)، وإنما قال: ﴿ قُلۡ أَنَدۡعُواْ ﴾ [الأنعام: ٧١] للاتِّحاد الذي بين رسول الله ﷺ وبينه خصوصاً، والمؤمنين عموماً.

قال أحمد: وقد قيل له ﷺ: ﴿ قُلۡ أَفَغَيۡرَ ٱللَّهِ تَأۡمُرُوٓنِّيٓ أَعۡبُدُ ﴾ [الزمر: ٦٤].

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَأُمِرۡنَا لِنُسۡلِمَ ﴾ [الأنعام: ٧١]؛ أي: أمرنا أن نُسلِم لنَسلم.

قال أحمد: هذا بناء منه على أن الأمر تلزمه الإرادة، وأما أهل السنة(٢) فيرَون في هذه اللام وفي قوله: ﴿إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] إن كانت تعليلاً أنَّهم بإزاحة العلل عُومِلُوا معاملة من أريد منهم ذلك، وإن لم تكن الطاعة مرادةً من جميعهم، وإن كانت اللام التي تصحب المصدر ـ كما قاله الزجاج ـ يريد الأمر بالإسلام، ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ ﴾ [النساء: ٢٦] الإرادة للبيان، وهي التي تدخل على المفعول عند تقديمه، تقول: لزيدٌ ضربتُ.

وقيل: بمعنى: (أَنْ) قال هذا القائل: وهي في الأمر والإرادة خاصةً، والغرضُ بها إرادة الاستقبال/ على وجه أوثق وأبلغ، فلا يتعلّقُ الأمر والإرادة إلا بمستقبل، [٧٢/أ]
وقد جمع بين (أن) و(كي) و(اللام) قائل(٣): [من الطويل]

---

(١) رُوي في كتب التفسير من غير سند بصيغة التضعيف، وذكر القرطبي أنه عن أبي صالح عن ابن عباس، وضعفه بعضهم بقول عائشة رضي الله عنها في الصحيح لما سمعت قول القائل إن قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِي قَالَ لِوَٰلِدَيۡهِ أُفّٖ لَّكُمَآ ﴾ [الأحقاف: ١٧] نزلت في عبد الرحمن بن أبي بكر، قالت: كذبوا والله ما نزل فينا شيءٌ من القرآن إلا أن الله أنزل عذري. البخاري كتاب تفسير القرآن، باب الذي قال لوالديه، رقم (٤٨٢٧). تفسير ابن عطية ٢/ ٣٠٧، وتفسير القرطبي ٧/ ١٨.

(٢) في الأصل المطبوع: «وأما أهل السنة كما علمت أن الأمر عندهم غير الإرادة ولا يستلزمها».

(٣) هذا البيت لا يُعرف قائله، ولغة البيت: الشن: الجلد الذي بلي وتخرّط، البيداء: الصحراء، وبلقع: قفر خالية.
ومعنى البيت: يخاطب الشاعر طائراً جارحاً، فيقول: رغبت أن تأخذ قربي بسرعة وتتركها قطعةً ممزقةً لا يصل إليها إنسان. خزانة الأدب للبغدادي ١/ ١٦.

أردتُ لكيــما أنْ[1] تطير بِقِربَتي وتتركهــا شــنًّا ببيــداءَ بلقَــعِ

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا﴾ [الأنعام: ٧٢] عطف على اللام كأنه قال: وأُمرنا أن أسلموا وأن أقيموا.

قال أحمد: هـذا مِـصْداقُ أنَّ اللام بمـعنى «أن»، وورد: ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا﴾ محكياً بصيغته، وورد ﴿لِنُسْلِمَ﴾ [الأنعام: ٧١] بمعناه كقوله: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ [المائدة: ١١٧] حين منع الزمخشري أن تكون أنْ مفسِّرةً للأمر؛ لأن الله تعالى لا يقول: اعبدوا الله، وبيّنت أن عيسى حكى قول الله بمعناه.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ٧٦] عطف على: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ﴾ [الأنعام: ٧٤] وقوله: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي﴾ [الأنعام: ٧٥] الآية جملة معترضة.

قال أحمد: فائدتها التنويه بما سيأتي بعدها من استدلال إبراهيم، وأنه ببصيرة من الله وتأييد.

قال محمود: أراد إبراهيم إرشادهم إلى النظر الصحيح، فإنَّ أدلة الحدوث على معبوداتهم ظاهرة، وأنَّ وراءها من دبَّر طلوعها وأفولها، وحكى أقوالهم كالمصدِّق لهم غير متعصِّب لمذهبهم، ثم عقَّبه بقوله: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]، فإنَّ المحتجب بستر من صفات الأجرام، وقال في أفول القمر: إنَّ مَن لم يهده الأفول إلى الحدوث فهو ضالٌّ، والهداية بتوفيق الله.

---

(١) ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز إظهار «أن» بعد «كي» نحو: «جئت لكي أن أكرمك» فتنصب «أكرمك» بكي، «وأن» توكيد لها، ولا عمل لها. وذهب بعضهم إلى أن العامل في قولك «جئت لكي أن أكرمك» اللام، وكي وأن توكيدان لها، وكذلك أيضًا يجوز إظهار «أن» بعد حتى، وذهب البصريون إلى أنه لا يجوز إظهار «أن» بعد شيء من ذلك بحال. الإنصاف في مسائل الخلاف ٢/ ٤٧٣.

قال أحمد: وعرّض بضلالهم في أمر القمر؛ لأنهم قد أَلِفوا الطعنَ في معتقدهم في الكوكب، ولو قاله في الأول لما أصغَوْا، ولهذا صرّح في الثالثة بالبراءة منها، وأنهم على شرك لَمَّا تبلَّج الحق، وبلغ الغاية في الظهور.

قال محمود: وقوله: ﴿هَٰذَآ أَكۡبَرُ﴾ [الأنعام: ٧٨] من باب النَّصَفَة[١] مع خصمه، وقيل: كان هذا الاستدلال مع نفسه حكاه الله عنه، والأول أصح لقوله: ﴿لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٧] وقوله: ﴿إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٧٨].

قال أحمد: صَدَقَ، بل يتعيَّنُ هذا وقد جاء في حديث الشفاعة: «فيأتون إبراهيم فيذكر كذباته الثلاثة»[٢]، وهي كلُّها معاريض، فلو صدر منه أمرٌ أشد لذكَرَه، ولو كان هذا مع نفسه/ لكان شكّاً في الله، ولكان أعظم ما صدر منه، فكان أولى أن يَعدَّه [٧٢/ب]
فالصحيح أنَّ الأنبياء قبل النبوة معصومون من ذلك.

قال محمود: واحتجَّ عليهم في الأفول دون البزوغ؛ لأنه انتقال مع خفاء. وقال: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٨] ولم يقل: هذه، فجعل الخبر مثل المبتدأ لكونهما عبارةً عن شيء واحد، وكان اختياره هذه الطريقة واجباً لصيانة الرب عن شبهة التأنيث فيقال: غلام، ولا يقال: غلامة تحرزاً من التأنيث، وصوّبه أحمد.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ﴾ [الأنعام: ٨٠]؛ أي: إلا وقت مشيئة؛ أي: لا أخاف معبوداتكم قط إلا إذا شاء ربي أن يصيبني بمخوف منها من رجم بكوكب، أو أن يجعلَها قادرةً على مضرَّتي.

---

(١) أنْصَفتُ الرَّجُلَ إنصافًا: عاملتُهُ بالعَدلِ والقِسط، والاسمُ: النَّصَفةُ بفتحتَين؛ لأنَّكَ أعطَيْتهُ مِن الحقِّ ما تَستَحِقُّهُ لنفسك. المصباح المنير، مادة (نصف).

(٢) صحيح البخاري: كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: حدثنا إسحاق بن إبراهيم (٣٣٦١)، ومسلم كتاب الإيمان، أدنى أهل الجنة منزلةً فيها (١٩٤).

قال أحمد: لا يجوز أن يخلِقَ إلّا الله، ولا يُقدِّر إلّا هو، وإنْ كان ما ذكره ليس صريحاً، وغاية خوف إبراهيم منها المعلَّق على مشيئة الله خوف من الله حقيقةً.

قال محمود: قال: [قوله تعالى]: ﴿فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ﴾ [الأنعام: ٨١] ولم يقل: «فأينا» حذراً من تزكيته لنفسه.

قال أحمد: ويجوز أن يكون ذلك ليعم فريقي المؤمنين والكافرين، فيكون هو من جملة فريق المؤمنين، فخير الجواب ما أفاد وزاد.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]؛ أي: بمعصية تفسّقهم، وأبى تفسير الظُّلم بالكفر لفظُ اللَّبس.

قال أحمد: صحَّ أنها شقّت على الصحابة، ففسَّرها رسول الله ﷺ(١) بقول لقمان: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ﴾ [لقمان: ١٣]، وهو يريد تخصيص الأمن بالجامعين للأمرين، ويمكن تسليمه، فإن الخوف اللاحق للعصاة ليس كخوف الكفار، فخوّف الأولين من عقاب لا خلود معه.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ﴾ [الأنعام: ٩١]؛ أي: تسبّبوا إلى إخفائه بجعله قراطيس مقطّعةً، وورقات متفرقةً ليتمكنوا مما أرادوا من إبداء وإخفاء، **واستحسنه أحمد.**

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ أَيْدِيهِمْ﴾ [الأنعام: ٩٣] إليهم قائلين: هاتوا أرواحكم أخرجوها إلينا من أجسادكم، وهي عبارة عن العنف في

---

(١) صحيح البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾، رقم (٣٣٦٠) والحديث: عن عبد الله رضي الله عنه، قال: لما نزلت ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، قلنا: يا رسول الله، أينا لا يظلم نفسه؟ قال: «ليس كما تقولون ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] بشرك، أولم تسمعوا إلى قول لقمان لابنه: ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]».

السياق والإزهاق من غير تنفيس وإمهال؛ كفعل الغريم الباسط يده إلى غريمه معنِّفاً في المطالبة من غير مهلة قائلًا: أدِّ ما عليك الساعة[١] وإلا/ أخذته من أحداقك[٢]. [٧٣/أ]

قال أحمد: جعله من مجاز التشبيه، ويمكن جعله حقيقةً وهي أولى متى أمكنت.

قال محمود: وقيل: ﴿بَاسِطُوٓاْ أَيۡدِيهِمۡ﴾ [الأنعام: ٩٣] بالعذاب، أخرجوا أنفسكم من أيدينا إن قدرتم على الخلاص.

قال أحمد: كقوله: ﴿وَيَبۡسُطُوٓاْ إِلَيۡكُمۡ أَيۡدِيَهُمۡ وَأَلۡسِنَتَهُم بِٱلسُّوٓءِ﴾ [الممتحنة: ٢].

٩٤ ـ قلتُ: وكقوله: ﴿إِذۡ هَمَّ قَوۡمٌ أَن يَبۡسُطُوٓاْ إِلَيۡكُمۡ أَيۡدِيَهُمۡ﴾ [المائدة: ١١].

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ﴾ [الأنعام: ٩٥] معطوف على ﴿فَالِقُ ٱلۡحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ﴾ وقوله: ﴿وَمُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتِ مِنَ ٱلۡحَيِّ﴾ بيان لفالق الحب والنوى؛ لأنَّ فالق الحب والنوى بالنبات والشجر من إخراج الحي من الميت.

قال أحمد: تكرر في القرآن: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَمُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتِ مِنَ ٱلۡحَيِّ﴾ في يونس والروم وغيرها، فيبعد قطعها عن نظيرها والوجه أنَّ قياس الآية أن تكون الصفات باسم الفاعل، كقوله: ﴿فَالِقُ ٱلۡإِصۡبَاحِ﴾ [الأنعام: ٩٦] ﴿فَالِقُ ٱلۡحَبِّ﴾ [الأنعام: ٩٥] ﴿وَجَعَلَ ٱلَّيۡلَ سَكَنًا﴾ [الأنعام: ٩٦]، وإنَّما عدل إلى صيغة [المضارع في][٣] يخرج للدلالة على تصوير ذلك وتمثيله واستحضاره كقوله: ﴿إِنَّا سَخَّرۡنَا ٱلۡجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحۡنَ﴾ [ص: ١٨] ﴿وَٱلطَّيۡرَ مَحۡشُورَةً﴾ وكقوله: ﴿فَتُصۡبِحُ ٱلۡأَرۡضُ مُخۡضَرَّةً﴾ [الحج: ٦٣] وإخراج الحي من الميت أدلُّ في الوجود وأعظم في القدرة فكانت العناية به أتم، وكذلك جاء مقدَّماً في مواضعه في القرآن، وحَسُنَ عطفُ الفعلِ المضارع على الاسم؛ لأنه في معناه.

---

(١) في الأصل: «إذا ما علتك الساعة»، وهو تحريف، وما أثبتناهُ في باقي النسخ، وفي ع: «أد مالي عليك».

(٢) جمع حَدَق وحِدَاق وواحدها حَدَقة: وهي السواد المستدير وسط العين، المعجم الوسيط باب الحاء.

(٣) هذه الزيادة في (ع، ح).

قال محمود: قيل: ﴿فَالِقُ﴾ [الأنعام: ٩٦] ظلمة الإصباح؛ لأن الظلمة تنفلق عن الفجر، وقيل: فالق عمود الصُّبح عن بياض النهار، قالوا: انشقَّ عمودُ الفجرِ وانصدع.

قال أحمد: وقيل: الفالق والخالق بمعنًى؛ وهو بعيد.

قال محمود: ذكر مع النجوم ﴿لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٩٧]؛ لأنه ظاهر، وأما إنشاؤنا من نفس واحدة وتصريفنا في الأحوال فهو أدق، فذكر ﴿يَعْقِلُونَ﴾ ليدل على ذلك.

قال أحمد: لا يتحقق الفرق؛ وإنما أُريد أنْ يكون لكلِّ آية فاصلةٌ مستقلة بالمقصود بُعْداً عن التكرار، وتفنناً في البلاغة، ويُحتمل أن يقال: الفقه أدنى درجات العلم، والجهل بالتحريم[1] / جهل بأمر خارج عن الذات، فسمَّى عارفَهُ عالماً، [٧٣/ب] والآخر لا يخرج عن أحوال النفس، وجهل الإنسان بأحوال نفسه أبشع، فسمَّى العارفَ به فاقهاً؛ لأنَّ فقِه هاهنا من فقِه بالكسر إذا فهم ولو أدنى فهم، وليس من باب فقُه بالضم، لأنها درجة عالية، أي: صار فقيهاً.

قال الهروي[2]: قال رجل لامرأته قد سألها عن سؤال[3]: فقهتِ، أي: فهمت، وقولنا: لا يفقه شيئاً، أذم من قولنا: لا يعلم؛ لأن نفي العلم نفي لحصوله وقد يكون فهماً، ويدل على أن جهل الإنسان بأمر نفسه أقبح الإنكار في قوله: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١] وقولنا: نفي العلم عن هذا ونفي الفقه يعنى به بطريق التعريض، وهذا الفصل وإن كان فيه طول، فالحسن غير مملول.

---

(١) وفي (ع، ح): «النجوم».

(٢) جاء في المطبوع: أن سلمان سأل مَرْأَةً، والقصة هي: «وفي حديث سلمان أنه نزل على نبطية بالعراق، فقال لها: هل هنا مكان نظيف أصلي فيه؟ فقالت: طهِّر قلبك وصلِّ حيث شئت. فقال سلمان: فقهت. قال شمر: معناه أنها فقهتْ هذا المعنى الذي خاطبته به. ولو قال: فقهت، كان معناه: صارت فقيهةً». الكشاف ٢/ ٥٠، وتهذيب اللغة ٥/ ٢٦٣.

(٣) في (ح، ع): «قال سلمان لامرأته وقد أجابها عن سؤال».

قال محمود: [في قوله]: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]؛ لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة، أو تابعاً له كالجسم وهيئته.

قال أحمد: تقدَّمَ الكلام على هذه الآية؛ لأنه أسلفَ الكلام عليها، ويريد هاهنا أنَّ الإدراك: الإحاطةُ ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ﴾ [يونس: ٩٠] ﴿قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [الشعراء: ٦١] والمنفي: إحاطة الأبصار لا مجرَّد الرؤية، ثم نقول: تخصيص الإحاطة بالنفي يدلُّ أو يُشعر بحصول ما هو أدنى منها وهو الرؤية كما نقول: لا تحيط به الأفهام، وأصل المعرفة حاصل، ولم يذكر الزمخشريُّ على نفي الرؤية دليلاً ولا شبهةً فيحتاج جواباً، ولكنه استبعاد أن يكون المرئي لا في جهة فيقال له: كيف لا يستبعد أن يكون الموجود لا في جهة، فإن الوهم يبعدهما جميعاً والعقل يصححهما.

قال محمود: والله قادرٌ على تنزيل الآيات، ولكن لا ينزِّلها إلا على ما تقتضيه الحكمة، وإنما الآيات عند الله لا عندي فكيف آتيكم بها، وما يدريكم أيها المؤمنون أنَّ الآيات المقترحة إذا جاءت لا يؤمنون؛ لأن المؤمنين كانوا يطمعون في إيمانهم إذا جاءت الآية، ويتمنون مجيئها فقال: إنكم لا تدرون ما سبق في علم الله من أنهم لا يؤمنون كما لم يؤمنوا به أول مرة، وقيل: ﴿أَنَّهَآ﴾ بمعنى/ لعلها[١]، وقرئ بالكسر: [٧٣/ ب]
﴿إنها﴾ بالكسر[٢] على أنَّ الكلام تمَّ قبلها، أي: وما يشعركم ما يكون منهم، ثم ابتدأ: ﴿إنها﴾، ومنهم من جعل ﴿لا﴾ مزيدةً في قراءة الفتح.

قال أحمد: إذا قيل لك: إذا أكرمتَ زيداً يكافيك، قلت في إنكاره: وما يدريك

---

(١) في جميع النسخ: «أنهم بمعنى لعلهم، وقرئ إنهم بالكسر»، وما أثبتناهُ هو الموافق للقرآن، وهو كذلك في المطبوع، الكشاف ٢/ ٥٧.

(٢) قرأ أبو عمرو وابن كثير وشعبة بخُلْف عنه بكسر همزة إنها، وقرأ بفتح الهمزة حفص وحمزة والكسائي ونافع وأبو جعفر وابن عامر وشعبة بخلاف عنه. الوافي في شرح الشاطبية ١/ ٢٦٣، وشرح طيبة النشر لابن الجزري ١/ ٢٢٧.

أنني إذا أكرمته يكافئني، فإن قال: لا تُكْرِمْ زيداً فإنه لا يكافئك، قلت في إنكاره: وما يدريك أنه لا يكافئني، تريد وأنا أعلم منه المكافئة؛ فكان مقتضى حسن ظنِّ المؤمنين بهؤلاء المعاندين أنْ يُقال: وما يدريكم أيها المؤمنون أنها إذا جاءت يؤمنون، وإثبات ﴿ لا﴾ يعكس المعنى إلى أن المعلوم لك الثبوت، وأنت تُنكِرُ على من نفى ذلك؛ فلذلك حملها بعض العلماء على زيادة «لا»، وبعضهم على معنى «لعل»، وبعضهم على جواب قسم، وقد تفتح «أن» بعد القسم كأنه قال: لا والله أنها، والزمخشري أبقى «أن» على وجهها بطريق يوضحه بمثالنا المذكور، فإذا قيل لك: أكرم زيداً يكافئك فلك حالتان: حالة تنكر عليه ادّعاءه العلم بما تعلم خلافه، وحالة تعذُّره في عدم العلم بأنه لا يكافئ، فإنكار الحالة الأولى بحذف «لا» وإنكار الثانية يجوز معه ثبوت «لا» بمعنى: ومن أين تعلم أنت ما علمته أنا من أنه لا يكافئ، فالآية أقيم فيها عذر المؤمنين في عدم علمهم بالغيب الذي علمه الله وهو: عدم إيمان هؤلاء واستقام دخول «لا».

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿مَا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١]، مشيئة إلجاء وقَسْر.

قال أحمد: سبق جوابُ أمثالِ هذه فلا نُعيدُه.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١] قال: ذهب جماعة من المجتهدين إلى جواز أكل ما لم يذكر اسم الله عليه بنسيان أو عمد، وحملوا هذه الآية على الميتة لقوله: ﴿أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ﴾ [الأنعام: ١٢١]، فإنه يؤيد قول من قال: إنها الميتة؛ لأنهم كانوا يقولون: تأكلون ما قتلتموه ولا تأكلون ما قتله الله.

والأَولى تركُ متروكِ التَّسمية كيف كان لما ترى من التَّشديد، وأبو حنيفة رخَّص في النِّسيان دون العمد(١)، ومالك والشافعي(٢) فيهما.

قال أحمد: مذهب مالك / كمذهب أبي حنيفة أنه لا يُعذَر العامد(٣)، ولأشهب [٧٤/ ب] قولٌ شاذ بجواز غير المتهاون في تسميته(٤)، والآية تساعد على ذلك مساعدةً بينةً(٥)، فإن ذكره الفسق عقيبه إن كان عن [فعل](٦) المكلف ـ وهو إهماله التسمية ـ فلا يدخل الناسي؛ لأنه غير مكلف، فلا يكون فعله فسقاً وإن كان نفس الذَّبيحة التي لم يسمِّ عليها وليست مصدراً فهو منقولٌ من المصدر، والذبيحة المتروك التسمية عليها

---

(١) قال الكاساني: وأما الآية فلا تتناول متروك التسمية لوجهين: **أحدهما**: أنه قال عز وجل: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِسۡقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١] أي: ترك التسمية عند الذبح فسق، وترك التسمية سَهواً لا يكون فسقاً وكذا كل متروك التسمية سهواً لا يلحقه سمة الفسق؛ لأن المسألة اجتهادية وفيها اختلاف الصحابة فدل أن المراد من الآية الكريمة متروك التسمية عمداً لا سهواً، **والثاني**: أن الناسي لم يترك التسمية بل ذكر اسم الله عز وجل والذكر قد يكون باللسان وقد يكون بالقلب قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعۡ مَنۡ أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ عَن ذِكۡرِنَا﴾ [الكهف: ٢٨] والناسي ذاكر بقلبه. بدائع الصنائع ٥/ ٤٧، والاختيار لتعليل المختار ٥/ ١٠.

(٢) قال الشافعي رحمه الله تعالى: «وإذا أرسل أحببت له أن يسمي الله تعالى فإن نسي فلا بأس؛ لأن المسلم يذبح على اسم الله». قال الماوردي: التسمية على الصيد والذبيحة سنة، وليست بواجبة، فإن تركها عامداً أو ناسياً، حل أكله، وقد مرت المسألة مستوفاةً في قسم الدراسة. الحاوي الكبير ١٥/ ١٠.

(٣) لأنها عند المالكية فرض مع الذكر وساقطة مع النسيان إلا في حق من يكثر نسيانه لها أنها لا تؤكل كتركها عمداً. الشرح الكبير للشيخ الدردير، وحاشية الدسوقي ٢/ ١٠٦، وحاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني ١/ ٥٧٥.

(٤) المنقول عن أشهب أنه أجاز ترك التسمية مع العمد. حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني ١/ ٥٧٥.

(٥) الظاهر في العبارة أنها تعود إلى رأي أشهب، ولكن في المطبوع العبارة تقوية لمذهب أبي حنيفة ومالك حيث يقول: «والآية تساعد مذهب الإمامين مساعدةً بينةً». الانتصاف على الكشاف ٢/ ٦١.

(٦) ساقطة من الأصل، وما أثبتناهُ في سائر النسخ.

نسياناً لا يصحُّ تسميتُها فسقاً؛ إذ الفعل الذي نقل منه هذا الاسم ليس بفسق، فإما أن يقول: لا دليل في الآية على تحريم منسيِّ التسمية فيبقى على أصل الإباحة، أو يقول: فيها دليل من [حيث مفهوم][1] تخصيص ما هو فسق مما ليس بفسق فليس بحرام، هذا إذا لم تكن الميتة مرادة، فإن ثبت أنها مرادة تعيّن صرف الفسق إلى الأكل أو إلى المأكول، وكان الضمير من ﴿إنه﴾ عائد إلى المصدر المنهي عنه أو إلى الموصول، وحينئذ يندرج المنسي في النهي، ولا يبقى على هذه الميتة مندرجةً اندراج المنسي.

أو يكون الفسق إما للأكل وإما للمأكول نقلاً من الأكل، ولا ينصرف إلى غير ذلك؛ لأنَّ الميتة لم يفعل المكلف فيها فعلاً فيسمى فسقاً غير الأكل، والمنسيُّ تسميتها لا يكون ذبحها فسقاً لأجل النسيان؛ فتعيّنَ صرفُه إلى الأكل، ولأجله قَويَ عند الزمخشري تعميم التحريم من الناسي؛ لأنه يرى أنَّ الميتة مرادة من الآية بلا بد، إذ هي سبب نزول الآية والظاهر العام على ظهوره[2] فيما عداه، وإذا ثبت اندراج الميتة لزم اندراج المنسي وحينئذٍ يضطر مبيح المنسي إلى مخصص فتمسك بقوله ﷺ: «وذكر الله على قلب كل مسلم[3] سمى أو لم يسمِّ»[4]، وكأنَّ الناسي ذاكرٌ حكماً وإن لم يكن ذاكراً وجوداً، وهذا ليس بتخصيص ولكن هو منع لاندراج الناس في العموم، ويؤيده الحديثُ المذكور، ويعضده أنَّ العامَّ [الوارد][5] على سبب خاصٍّ، وإن قَوِيَ تناولُهُ

---

(١) ساقطة من الأصل. وما أثبتناه في (ح، ق، ز، ص).

(٢) في (ع، ق، ح، ز) زيادة: «باقٍ».

(٣) في المطبوع: «مؤمن». الانتصاف ٢/ ٦١.

(٤) يقول ابن كثير: لم أر هذا الحديث في شيء من الكتب الستة. تحفة الطالب بمعرفة أحاديث ابن الحاجب: ص ٣٧٩.

وفي رواية «اسم الله ـ عز وجل ـ على كل مسلم»؛ وفي لفظ: «على فم كل مسلم» أخرجه الدارقطني وابن عدي وفيه مروان ابن سالم وهو متروك، وقال ابن عدي: منكر. الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢/ ٢٠٦، وتخريج أحاديث الإحياء ١/ ٥٦١.

(٥) هذه الزيادة من (ع، ز، ق، ح).

للسبب حتى ينتهض الظاهر فيه نصاً؛ إلّا أنه ضعيف التناول لما عداه حتى ينحطَّ عن أعالي الظواهر فيه، ويكفي في/ معارضته ما لا يكفي فيه لولا السبب، والله أعلم. [٧٥/أ]

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٢٨]؛ أي: من أوقات تعذيبهم بالزمهرير وهذا عذاب شديد، أو كقول الموتور المتحرِّق: «أهلكني الله إن نفّستُ عنكَ إلّا إذا شئتُ»، وهو يعلم أنه لا يشاء إلا تعذيبه، فيكون قوله: «إلا إذا شئتُ» من الوعيد أيضاً، وتهكم بإخراج الوعيد مخرج الاستثناء.

قال أحمد: خلود الكفار قطعي، فلا بدَّ من تأويل هذه الآية والتي في هود، فقيل: هي شاملة للكفار والعصاة، والاستثناء للعصاة، وغلطُ الزمخشريِّ إنكارُه ذلك في هود، وتناهى إلى ما نعوذ بالله منه فقدح في عبد الله بن عمرو بن العاص راوي الحديث الشاهد لهذا التأويل، ونحن نبرأ إلى الله تعالى من القدح فيمن هو من جملة الصحابة وفقهائهم وزهادهم.

وقيل: هذا استثناء معذوق[1] بمشيئة رفع العذاب؛ أي: مخلَّدون إلا إذا شاء، وفائدته إظهار القدرة، وإنَّ خلودهم إنما كان لأمر شاءه، وإن من الجائز عقلاً ترك العذاب والخلود، ويكون على هذا رداً على المعتزلة.

وذكر الزجاج وجهاً يظهر ببسطه[2]، قال: إلا ما شاء من زيادة العذاب، ووجهه أنَّ العذاب على درجات؛ أي: هم مخلدون في جنس العذاب إلا ما شاء الله من زيادة تبلغ الغاية القصوى، حتى تعد أنها لمجاورتها الغاية ليست من جنس الغاية، والشيء

---

(١) وفي المطبوع (محدود). ومعنى معذوق: أي متعلق. مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة (عذق).

(٢) وذكر الزجاج أيضاً وجهاً آخر فقال: يجوز والله أعلم إلا ما شاءَ ربك من مقدار حشرهم ومحاسبتهم. اهـ. معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٢٩٢.

إذا بلغ الغاية عُبِّرَ عنه بالضدِّ فيعبِّرون عن كثرة الشيء برُبَّ، وقد قال[(١)]: [من الكامل]

ولَجُدْتَ حتَّى كِدْتَ تبخَلَ حائلاً   للمُنتَهى ومِنَ السُّرورِ بكاءُ

وهذا لا يكاد يُفهَمُ من لفظ الزجّاج[(٢)].

قال محمود: وقرأ ابن عامر[(٣)]: ﴿قتلُ أولادَهُم شركائهم﴾ [الأنعام: ١٣٧]، بنصب الأولاد وخفض الشركاء على إضافة القتل إلى الشركاء، والفصل بينهما بغير الظرف بشيء لو كان في الشعر ضرورةً لكان سمجاً مردوداً، كما سُمِّج ورُدَّ: [من مجزوء الكامل]

زجَّ القلوصَ أبي مزادةْ[(٤)]

---

(١) هو المتنبي، ومعنى البيت: يريد أنك قد بلغت في الجود أقصى غايته وطلبت شيئاً آخر وراءه فلم تجد، فكدت تحول؛ أي: ترجع عن آخره لما انتهيت فيه إذ ليس من شأنك أن تقف في الكرم على غاية بعد بلوغك غايته، وقوله للمنتهى؛ أي: من أجل المنتهى وهو مصدر كالانتهاء وأكد المعنى بقوله: ومن السرور بكاء فهذا من أحسن الكلام؛ أي: إذا تناهى الإنسان في الجود كاد أن يعود إلى البخل، وقوله: كاد يفيد أنه لم يطلق عليه البخل. شرح ديوان المتنبي للعكبري ١/ ٢٩، والإيضاح شواهد الإيضاح: ٢/ ٧٦٠.

(٢) هذا الكلام فيه نقص، وعبارة أحمد في المطبوع: فكان هؤلاء إذا بلغوا إلى غاية العذاب ونهاية الشدة فقد وصلوا إلى الحد الذي يكاد أن يخرج من اسم العذاب المطلق، حتى يسوغ معاملته في التعبير بمعاملة المغاير، وهو وجه حسن لا يكاد يُفهم من كلام الزجاج إلا بعد هذا البسط. الانتصاف على الكشاف ٢/ ٦٥.

(٣) عبد الله بن عامر بن يزيد بن تميم بن ربيعة اليحصبي المقرئ، الدمشقي، قال يحيى بن الحارث الذماري: ولد سنة إحدى وعشرين من الهجرة في أولها، ومات في أول عاشوراء من المحرم سنة ثماني عشرة ومئة، وله سبع وتسعون سنةً. تهذيب الكمال ١٥/ ١٤٣، والكاشف ١/ ٥٦٤، وسير أعلام النبلاء ٥/ ٢٩٢، وغاية النهاية في طبقات القراء ١/ ٤٢٣، وشرح طيبة النشر ١/ ٢٢٩.

(٤) البيت بلا نسبة في تلخيص الشواهد ص٨٢؛ والخصائص ٢/ ٤٠٦، والشاهد فيه: على أنه فصل بين المضاف وهو زج وبين المضاف إليه وهو أبي مزادة بالمفعول وهو القلوص. وصدر البيت ذكره القرطبي في تفسيره: فزججتها بمزجة. القرطبي ٧/ ٩٢ . =

فكيف به في الكلام المنثور؟ فكيف في القرآن المُعجِز بنظمه/ . [٧٥/ ب]

وإنما حملَهُ على ذلك أنه رأى في بعض المصاحف ﴿شركائهم﴾ مكتوباً بالياء(١)، ولو قُرِئَ بجرِّ الأولاد والشركاء ـ ؛ لأن الأولاد هم الشركاء في أموالهم ـ لوجد مندوحةً عن هذا الارتكاب.

= ومعناه: يقال زججته زجاً: إذا طعنته بالزُّج بضم الزاء وهي الحديدة التي في أسفل الرمح. وزجّ القلوص مفعول مطلق؛ أي: زجّاً مثل زجّ. والقلوص بفتح القاف: الناقة الشابة. وأبو مزادة: كنية رجل قال صاحب الصحاح المزج بكسر الميم: رمح قصير كالمزراق.

قال ابن خلف: هذا البيت يروى لبعض المدنيين المولدين وقيل: هو لبعض المؤنثين ممن لا يُحتج بشعره. ومزجه يُروى بفتح الميم وهو موضع الزج يعني أنه زج راحلته لتسرع كما يفعل أبو مزادة بالقلوص.

ويجوز أن تكون الميم مكسورةً فيكون المعنى فزججتها يعني الناقة أو غيرها؛ أي: رميتها بشيء في طرفه زج كالحربة والمزجة ما يُزج به. وأراد كزج أبي مزادة بالقلوص؛ أي: كما يزجها. خزانة الأدب للبغدادي ٤/ ٤١٥.

(١) «أولادَهم» نصباً على المفعول بالمصدر، «شركائهم» خفضاً على إضافة المصدر إليه فاعلًا. وهذه القراءة متواترة صحيحة، وقد تجرَّأ كثير من الناس على قارئها بما لا ينبغي، وهو أعلى القراء السبعة سنداً وأقدمهم هجرةً: أمَّا علوُّ سندِه فإنه قرأ على أبي الدرداء وواثلة بن الأسقع وفضالة بن عبيد ومعاوية بن أبي سفيان والمغيرة المخزومي، ونقل يحيى الذماري أنه قرأ على عثمان نفسه، وأمَّا قِدَمُ هجرته فإنه وُلِد في حياة رسول الله ﷺ وناهيك به أن هشام بن عمار أحد شيوخ البخاري أخذ عن أصحاب أصحابه، وترجمته متسعة ذكرتها في «شرح القصيد»، وإنما ذكرت هنا هذه العُجالة تنبيهاً على خطأ مَنْ ردَّ قراءته ونسبه إلى لَـحْنٍ أو اتباع مجرد المرسوم فقط.

وقد بسط السمين الحلبي القول في هذه الآية بعد ذكره لكل من طعن في القراءة كأبي عبيد الذي قال: «ولا أحب هذه القراءة لما فيها من الاستكراه» ومروراً بابن جني والزمخشري وغيرهم إلى أن قال: وهذه الأقوال التي ذكرتُها جميعاً لا ينبغي أن يُلْتفت إليها؛ لأنها طَعْنٌ في المتواتر، وإن كانت صادرةً عن أئمةٍ أكابرَ، وأيضاً فقد انتصر لها مَنْ يقابلهم، وأورد من لسانِ العرب نظمِه ونثرِه ما يشهد لصحة هذه القراءة لغةً... إلخ. انظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون ٥/ ١٦٢ - ١٦٣ - ١٦٤.

قال أحمد: نبرأُ إلى الله وأُبَرِّئُ حملة كتابه وحفظة كلامه عما رماهم به، فلقد ركب عمياء وجعل القراءة اجتهاداً واختياراً لا نقلاً واستشهاداً، وجعل مستندَهُ ما وجده مكتوباً، وجعل له مندوحةً بجر الأولاد بدلاً، وجعل قراءته سمجةً في الشعر، ونحن نعلم أن هذه القراءة قرأها النبي ﷺ على جبريل كما أنزلها عليه، وبُلِّغَتْ إلينا بالتواتر عنه؛ فالوجوهُ السبعةُ متواترةٌ[١] عن أفصح من نطقَ بالضاد جملةً وتفصيلًا؛ فلا مبالاة بقول الزمخشري ولا أمثاله، ولولا[٢] عذرُ أنَّ المنكِر ليس من أهل علم القراءة والأصول لخيفَ عليه الخروج من ربقة الإسلام بذلك.

ثم هو مع ذلك في عهدةٍ منكرةٍ وزلةٍ خطرةٍ، والذي ظن أن تفاصيل الوجوه السبعة فيها ما ليس متواتراً غالط، ولكنه[٣] أقل غلطاً من هذا، فإن هذا جعلها موكولةً إلى الآراء ـ ولم يقلْ ذلك أحد من المسلمين ـ ظناً منه اطراد الأقيسة النحوية التي يَجزِم برد ما خالفها.

ثم نبحث معهم؛ فإنَّ إضافة المصدر إلى معموله مقدَّرة بالفصل ولهذا عمل، وهو وإن كانت إضافته محضةً مشبهةً ما إضافته غير محضة، حتى قال بعض النحاة: إنها غير محضة؛ فالحاصلُ أنَّ اتصاله بالمضاف ليس كاتصال غيره، وجاء الفصل في غيره للظرف فتميَّـزَ المصدرُ على غيره لجوازه في غير الظرف، وكأنه فكَّه وقدَّم المفعول على الفاعل.

ويؤيِّده أيضاً أنَّ المصدرَ يُضاف تارةً إلى الفاعل، وتارةً إلى المفعول، وقد التزم بعضهم اختصاص جواز الفصل بالمفعول بينه وبين الفاعل لوقوعه في غير مرتبته،

---

(١) يقصد بالوجوه السبعة: القراءات السبع، والصحيح أن العشرة كلها متواترة.

(٢) في الأصل: «ولا».

(٣) في الأصل: «لكن المسلمين»، وفي سائر النسخ ما أثبتناهُ.

كما جاز تقديم المضمر على الظاهر في غير رتبته، وأنشد أبو عبيدة[١]/ : [من الرجز] [٧٦/أ]

وحَلَـقِ المـاذيِّ والقـوانِـسِ فداسهم دوسَ الحصادِ الدائسِ[٢]

وأنشد[٣]: [من الرجز]

يفرُكْنَ حَـبَّ السُّنبلِ الكُنَافِجِ بالقـاعِ فَـرْكَ القَطْـنَ المحالـجِ

ففصل بين الفاعل والمفعول.

ويقوِّي عدمَ توغُّله في الإضافة، جوازُ العطف على موضع مفعوله نصباً وجراً،

---

(١) أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي، فإنه منسوب إلى تيم قريش، لا تيم الرباب ـ وكان مولًى لهم ـ ويقال: كان مولىً لبني عبد الله بن معرم التيمي، وذكر أبو بكر بن الخطيب أنه ولد سنة عشر ومئة، في الليلة التي مات فيها الحسن البصري. قال عمرو بن بحر الجاحظ: لم يكن في الأرض خارجيّ ولا إجماعيّ أعلم بجميع العلوم من أبي عبيدة.
وقال ابن قتيبة في كتاب المعارف: كان الغريب أغلب عليه وأخبار العرب وأيامها، وكان مع معرفته ربما لم يقم البيت إذا أنشده حتى يكسره، وكان يخطئ إذا قرأ القرآن الكريم نظراً، وكان يبغض العرب، وألف في مثالبها كتباً، وكان يرى رأي الخوارج. مات سنة تسع ومئتين، وقيل: مات سنة عشر. نزهة الألباء في طبقات الأُدباء ١/ ٨٤، وإنباه الرواة على أنباه النحاة ٣/ ٢٧٦، ووفيات الأعيان ٥/ ٢٣٥، وسير أعلام النبلاء ٩/ ٤٤٧.

(٢) وكذلك قال صاحب الكافية الشافية أنشده أبو عبيدة، ونسبه العيني لعمرو بن كلثوم، والشاهد فيه: أن دوس مصدر مؤكد لعامله وهو مضاف إلى فاعله وقد فصل بينهما بمفعول المصدر، وأصل الكلام: أي دوس الدائس الحصاد. الكافية الشافية ٢/ ٩٨٦، وضرائر الشعر ١/ ١٩٧، وشرح الشواهد للعيني مع حاشية الصبان ٢/ ٤١٧.
ـ لغة البيت: حلق: الدروع، الماذي: الدروع البيضاء، القوانس: جمع قونس وهو أعلى البيضة من الحديد. الأزهري تهذيب اللغة باب الحاء والميم، والمصباح المنير، مادة (موز)، وتهذيب اللغة باب القاف والسين.

(٣) نسبه الأزهري لجندل الطّهوي، ولغة البيت: الكنافج: السمين الممتلئ، يصف هنا الجراد وكثرته، الشاهد فيه: أنه يريد فرك المالج القطن. تهذيب اللغة للأزهري ٥/ ٢٠٢، وباب الحاء والجيم. وانظر: الدر المصون ٥/ ١٧١.

فهذه شواهد من العربية يُجمَعُ شملُها بهذه القراءة، وليس القصد تصحيح القراءة بالعربية بل تصحيح العربية بالقراءة، وجرى في أثناء البحث تقريب إضافة المصدر من الإضافة غير المحضة أردنا به أنه منضم إلى غيره من الوجوه، ولم نُرِدْ أنه منفردٌ بالدلالة فإن المتفق على عدم تمحضها لا يجوز فيها الفصل فلا يمكن الاستدلال بهذا.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ﴾ [الأنعام: ١٣٩] أتتْ خالصة حملاً على معنى [﴿مَا﴾ لأنها في معنى][(١)] الأجنة، وذكر محرماً حملًا على اللفظ كقوله: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُوا۟﴾ [محمد: ١٦].

قال أحمد: ليسا بسواء، ففي الآية الأولى رجوع إلى اللفظ بعد المعنى، وفيه إجمال بعد إيضاح، وادعى جماعة أنَّ جميع ما في القرآن عودٌ إلى المعنى بعد اللفظ، وخالفهم آخرون فأجازوه، وبالجملة هو قليل[(٢)]، وغيره أولى ما وُجِدَ إليه سبيل، فقد قال محمود: يجوز أن تكون الهاء في خالصة للمبالغة، مثل راوية الشعر، ويجوز أن يكون مصدراً في موضع الخالص كالعاقبة؛ أي: ذو خالصة، ويؤيده قراءة من قرأ: (خالصةً) بالنصب[(٣)] على أن قوله: ﴿لِّذُكُورِنَا﴾ هو الخبر و(خالصة) مصدر مؤكَّد، ولا يجوز أن يكون حالاً متقدمةً؛ لأن المجرور لا يتقدم عليه حاله.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٦] في وعيد العصاة لا نخلفه كما لا يخلف وعد الطاعة، فإن كذبوك في ذلك وزعموا أنَّ الله واسعُ الرحمة يخلف

---

(١) ليست في الأصل. وهذه الزيادة في سائر النسخ.

(٢) وقد ذكر السمين الحلبي: أن مكيّاً زعم في غير «إعراب القرآن» له، أن لهذه الآية نظائر فذكرها، وأما في إعرابه فلم يذكر أن غيرها في القرآن شاركها في ذلك. ولكنه ردَّ كلامه فقال: أمَّا ما جعله نظيرَ هذه الآية في الحَمْل على المعنى أولاً ثم على اللفظ ثانياً فليس بمُسَلَّم أيضاً، وكذلك لا نُسَلِّم أن هذه الآية ممَّا حُمِلَ فيها على المعنى أولاً، ثم على اللفظ ثانياً، إلى آخر كلامه. الدر المصون ٥/ ١٨٤.

(٣) وهي قراءة ابن عباس والأعرج وقتادة وابن جبير. البحر المحيط ٤/ ٦٦٠.

الوعيد جوداً وكرماً، فقل ربكم ذو رحمة لأهل طاعته، ولا يُردُّ بأسُهُ مع سعة رحمته عن القوم المجرمين، فلا تغترَّ برجاء رحمته عن خوف نقمته.

قال أحمد: والآية فيمن كذَّبَ/ وافترى على الله، والوعيدُ لاحقٌ به بالاتِّفاق، [٧٦/ ب] وقوله: «يُخلف» ليس بجيد، فإن أهل السنة وإن أجازوا العفو عن العصاة لا يسمُّونه خُلفاً؛ لأن وعيدهم معذوق بالمشيئة، ويُغفر ما دون ذلك لمن يشاء، وإن أُطلق في موضع حُمل على هذا المقيد، والزمخشري يحوم حول إلزامهم إياه.

قال(١) **[أحمد]**(٢): وفي(٣) الإخبار عما سيقول الذين أشركوا وهو: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨] توطينٌ للنفس على الجواب مكافحة بالرد وإعداداً للحجة قبل أوانها، كقوله: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٢].

قال محمود: عَنَوْا بكفرهم وتمرّدهم أنَّ شركَهم وشركَ آبائهم وتحريمَ ما أحل الله بمشيئة الله وإرادته، ولولاه لما كان من ذلك شيء، وهو مذهب الجبرية بعينه.

قال أحمد: قد تقدّم أنَّ الإنكار إنما كان لاعتقادهم أنهم مسلوبونَ القدرةَ والاختيار، وأنَّ شركهم صدر على وجه الاضطرار، وزعموا أنَّ حجتهم قامت بذلك، فردَّ الله قولَهم وكذَّبهم في الاضطرار، وشبَّهَهم بمن اغترَّ قبلَهم بهذا من الجهال، فكذَّبَ وأشركَ ورام إفحام الرسل بهذه الشبهة، فبيّن الله تعالى أنَّ الحجة البالغة له لا لهم، ثم أوضح أنَّ الكلَّ واقع بمشيئته، وأنه لم يشأ منهم إلا ما صدر عنهم

---

(١) لم يذكر المصنف كلام الزمخشري وإنما جعله مشاراً إليه ضمن كلام أحمد، والكلام في المطبوع قال الزمخشري (سيقول الذين أشركوا) إخبار لما سوف يقولونه. وقال أحمد: وفائدته توطين النفس.. إلخ. الانتصاف ٢/ ٧٦.

(٢) هذه الزيادة من (ع، ز).

(٣) وفي الأصل: «في الآية إخبار» وما أثبتناهُ من (ع)وهو الصواب، ولعل موضع الآية في الأصل إقحام، وفي (ع) جعلها بعد ذكر: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾، بمعنى أكمل الآية.

بقوله: ﴿ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [الأنعام: ١٤٩] والمقصود من ذلك أنْ يتمحّضَ الردُّ عليهم، ويتحقق نفوذ المشيئة، وعموم تعلقها بكل كائن، وينصرف الرد إلى دعواهم الاضطرار وإلى إقامته الحجةَ بذلك.

وفي هذه الآية ردٌّ على المجبرة القائلين بسلب الاختيار، وتتمَّتُها ردٌّ على المعتزلة في قولهم: إنَّ الله شاء الهداية منهم أجمعين، فإنَّ «لو» تنفي ما كان ثابتاً بعدها؛ فالمشيئة إذَنْ منتفية، وهو تصريح ببطلان زعمهم، وهي جامعة لعقيدة أهل السنة، فإنَّ أولَها يثبت للعبد اختياراً، أو قدرةً على وجه يقطع حجته وعذره في المخالفة، وآخرَها يُثبت نفوذَ مشيئة الله/ في العبد، وأنَّ مشيئة الله تعالى لا تخرجُ أفعال العباد عنها، [٧٦/أ] وهذا هو الحق.

وأما الزمخشري فإنه يسمِّي أهل السنة مجبرةً، وإن أثبتوا للعبد اختياراً؛ لأنهم يسلبون تأثير قدرة العبد ويجعلونها مقارنةً لأفعاله الاختيارية مميزةً بينها وبين أفعاله القسرية، فمن هذا الوجه سوّى بينهم وبين المجبرة.

قال محمود: وإنما أضاف الشهداء إليهم في قوله: ﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ ﴾[الأنعام: ١٥٠] إرادة أن يُحضروا شهداءهم الذين عُلم أنهم ينصرون قولهم ويشهدون لهم، وكأنَّ المشهود لهم يتَّقون بهم ويعتضدون بشهادتهم لهدم ما يقومون به، فيحق الحق ويبطل الباطل، ولو قيل: هلم شهداء يشهدون أن الله حرم هذا لكان الظاهر طلب شهداء بالحق، وذلك ليس بالغرض، بل يناقضه قوله: ﴿فَإِن شَهِدُواْ فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ ﴾ [الأنعام: ١٥٠] الآية.

قال أحمد: وجه مناقضته أن قوله: هلمَّ شهداء؛ يُفهم أن الطالب لذلك ليس على يقين أنَّ ثَمّ شهداء، كما يقول الحاكم: هات بينةً تشهد لك من غير أن يتحقق أنَّ ثَمّ بينةً، ويكون قوله: ﴿فَإِن شَهِدُواْ ﴾ تحقيقاً أن ثمَّ شهداء.

قال محمود: لم يفرِّق بين النفس الكاذبة إذا آمنتْ في غير وقت الإيمان، وبين النفس التي آمنتْ في وقت الإيمان ولم تكسبْ خيراً؛ ليُعلم أنَّ قوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [البقرة: ٨٢] جمعٌ بين قرينتين لا ينبغي أنْ [تنفك][1] إحداهما عن الأخرى حتى يفوزَ صاحبها ويسعد، وإلا فالشقاوة والهلاك.

قال أحمد: يرومُ الاستدلالَ على أنَّ الكافر والعاصي في الخلود سواء، حيث سوَّى بينهما في الآية في عدم الانتفاع بها يستدركانه بعد ظهور الآيات، ولا يتم ذلك؛ فإن هذا الكلام من البلاغة [يلقّب][2] باللّف[3] وأصله: «يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانُها لم تكن آمنت من قبلِ إيمانها بعدُ، ولا نفساً لم تكسب في إيمانها خيراً قبلَ ما تكسبه من الخير بعدُ»؛ فلفَّ الكلامين، فجعَلَهما كلاماً واحداً إيجازاً وبلاغةً.

ويظهر بذلك/ أنَّها لا تخالِفُ مذهبَ الحق، ولا ينفعُ بعد ظهور الآيات [٧٧/ ب] اكتسابُ الخير، وأنَّ نفعَ الإيمان المتقدِّمِ في السلامة من الخلود، فهي بالردِّ على مذهب الاعتزال أولى من أنْ تدلَّ له، والله أعلم.



(١) في الأصل: «تنفذ»، وما أثبتناهُ في (ق، ع، ح، ز).

(٢) ساقطة من الأصل، وهي في سائر النسخ.

(٣) في الأصل: «اللقب»، وما أثبتناهُ في (ح، ع) وهو كذلك في المطبوع.
اللّف والنشر: هو أن تلف بين شيئين في الذكر ثم تتبعهما كلاماً مشتملاً على متعلق بواحد وبآخر من غير تعيين، ثقةً بأن السامع يرد كلاً منهما على ما هو له. مفتاح العلوم ١/ ٤٢٥.

ومن سورة الأعراف[١]

قال محمود: الحرجُ: الشَّكَّ، كقوله: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٩٤]، وسُمِّي الشّكُّ حرجاً؛ لأنَّ الشاكَّ حَرِجُ الصدر، كما أنَّ المتيقِّن منشرِحُ الصدر؛ أي: لا يشكّ أنه من عند الله تعالى.

قال أحمد: يشهد له قوله: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ [يونس: ٩٤] وقد ميَّز إمامُ الحرمين[٢] العلم والاعتقاد الصحيح بأن العقد ربط الفكر بمعتقد، والاعتقاد افتعال منه، والعلم يشعر بانجلاء المعلوم[٣] وهو الانشراح والثلج والثقة،

(١) من أطول السور المكية، وهي مكية كلها قاله الضحاك وغيره، وقال مقاتل: هي مكية إلا قوله: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ﴾ [الأعراف: ١٦٣] إلى قوله: ﴿مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] فإن هذه الآيات مدنية.

ـ وهي أول سورة عرضت بالتفصيل قصص الأنبياء من بداية خلق آدم إلى نهاية الخلق مروراً بنوح، هود، صالح، لوط، شعيب، موسى عليهم السلام وعلى رسولنا أفضل الصلاة والسلام. والسورة تجسد الصراع الدائم بين الحق والباطل، وكيف أن الباطل يؤدي إلى الفساد في الأرض.

ـ سبب تسمية السورة (الأعراف): لورود ذكر اسم الأعراف فيها وهو سور مضروب بين الجنة والنار يحول بين أهلهما، وروى ابن جرير عن حذيفة أنه سئل عن أصحاب الأعراف فقال: هم قوم تساوت حسناتهم وسيئاتهم فقعدت بهم سيئاتهم عن دخول الجنة وتخلفت بهم حسناتهم عن دخول النار فوقفوا هنالك على السور حتى يقضي الله فيهم.

ـ عدد آياتها: ٢٠٩ آيات. جامع البيان ١٢/ ٤٥٣، وتفسير ابن عطية ٢/ ٢٧٣.

(٢) البرهان في أصول الفقه: ١/ ٢٣.

(٣) عبارة أحمد في المطبوع وهي كذلك في البرهان: «العلم يشعر بانحلال العقود وهو الانشراح والثلج والثقة»، البرهان في أصول الفقه ١/ ٢٣، والانتصاف ٢/ ٨٥.

يقول[١] الإمام: إذا كان العقد مُبايِناً للعلم فالاعتقادُ الذي هو افتعال منه أولى؛ لأنَّ الاحتمالَ أقوى من الحمل، ومنه: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]؛ لأن النفوس في اتباع الأهواء أجدُّ منها في الطاعات، وإن كان العلم مأخوذاً من الأَعلم: المشقوق الشفة العليا، فهو في غاية الجلاء والوضوح[٢].

قال محمود: أو لا تكن[٣] في حرج في تبليغه؛ لأنه كان يخاف أذى قومه فقيل: لا تبال بهم.

قال أحمد: ويشهد له: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ...﴾ [هود: ١٢] الآية.

قال محمود: وتوجَّهَ النهي إلى الحرج كقوله: لا أرينك هاهنا.

قال أحمد: لأنَّ الحرجَ منهيٌّ، والمراد: النَّهي عنه.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾ [الأعراف: ٤] حال معطوفة على ﴿بَيَاتًا﴾ وإنما جاء بغير واو وقياسه: و﴿هُمْ قَائِلُونَ﴾؛ لأنَّ الحالَ مقدّرة[٤]، قاله بعضُهم.

---

(١) أحمد كان يشرح مؤدَّى كلام إمام الحرمين وليس هذا نقلًا لكلام إمام الحرمين. فقال أحمد: يريد [إمام الحرمين] إذا كان العقد مبايناً للعلم فما ظنك بالاعتقاد؛ لأن صيغة الافتعال أبلغ معنىً، ومنه الاعتماد والاحتمال. الانتصاف ٢/ ٨٥.

(٢) في الأصل وفي (ز، ق، ص): «في غاية الوضوح في الجلي»، وفي(ح): «فهو في غاية الجلي في الوضوح، وما أثبتناهُ من (ع).

(٣) في الأصل: «لا يكون حرج»، وما أثبتناهُ من (ع).

(٤) المقدر هو الواو كما قال الزمخشري في المطبوع: «قدّر بعض النحويين الواو محذوفةً». الكشاف ٢/ ٨٧.

وقال الزّجاج[١]: ويقال: جاءني زيد راكباً أو هو فارس، لا تحتاج إلى الواو ولأنَّ الذكر قد عاد إلى الأول.

والصحيح أنها حُذفَت استثقالاً لاجتماع حرفي عطف، إذ الواو التي للحال واو عطف استعيرت للوصل، ولا يقال: جاءني زيدٌ هو فارس.

[٧٨/أ] **قال أحمد**: / الاكتفاءُ بالضمير في الجملة الاسمية الواقعة حالاً ضعيفٌ، والأفصحُ دخول الواو كما اختاره الزمخشريُّ[٢]، والزجّاج جعل أحدَ الأمرين كافياً[٣] إما الواو أو الضمير.

وفي قول الزمخشري إنَّ واوَ الحال واو العطف نظر؛ فإنها امتازت بدخولها على جملة اسمية بعد جملة فعلية، يقال: جاءني زيد وهو راكب ويقبح ذلك في العاطفة، وإن لم يقبح فالأفصحُ خلافه، ولامتيازها يصحُّ اجتماعُها، وإن كان معنى العطف فيها؛ ولهذا لم يقبح دخولها كما يقبحُ الجمع بين حرفَي عطف فتقول: سبِّحْ لله وأنت راكع أو أنت ساجد.

والتَّحقيق: أنَّ المصحِّحَ لوقوع الجملة المعطوفة على الحال حالاً هو العطفُ المقتضي للمشاركة، فاستغنى به عن واو الحال كما يعطف على المقسَمِ به فيدخله في القسَم من غير حرف قسَم في مثل: ﴿وَٱلضُّحَىٰ * وَٱلَّيۡلِ﴾ [الضحى: ١-٢]، ولو قلت في غير التلاوة: «وبالليل» يصحُّ.

---

(١) معاني القرآن وإعرابه: ٢/ ٣١٧.

(٢) قال الأشموني: الأكثر في الاسمية الجائزة فيها الأوجه الثلاثة: الربط بالواو والضمير، ثم بالواو وحدها، ثم الضمير وحده، وليس انفراد الضمير ـ مع قلّته ـ بنادر خلافاً للفراء والزمخشري. شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ٢/ ٤٣.

(٣) في الأصل و (ص): «كائناً»، وما أثبتناهُ في سائر النسخ.

فالحاصل أنه لو جاءت واو الحال مع العاطف لم يكن مستكرَهاً بل مؤكَّداً، وإن لم يأتِ بها كان فصيحاً مختصراً.

٩٥ ـ قلتُ: وتنظيره بالقسَم فاسد؛ لأنَّ حرفَ القسَم لا يشارك حرف العطف في معناه بخلاف واو الحال، فالعلة التي علّل بها مفقودة في القسم.

قال محمود: وأُجيبَ إبليسُ في طلب الإنظار ابتلاءً للعباد.

قال أحمد: نحن لا نوجب رعاية الأصلح، ونقول: لا يُسأل عما يفعل، فلا يَرِد السؤال.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِي﴾؛ أي: بسبب إغوائك، ولا يتعلق بـ: ﴿لَأَقْعُدَنَّ﴾؛ لأن لام القسم تصدُّ عنه بل يتعلق بفعل القسم المحذوف، كأنه قال: بسبب إغوائك لي أقسم لأقعدن، وأقسمَ بالإغواء لأنه كان تكليفاً، والتكليف معرض للسعادة الأبدية فأقسم به.

قال أحمد: أشار أنَّ الله تعالى لم يغوه ولم يخلق له الغي بل كلفه السجود فكان سبب غيه، وجعله مجازاً.

فللفعل ملابساتٌ كما ذكرناه في قوله/ : ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧]، [٧٨/ ب]
وذكر عن مالك بن دينار[1] أنه رأى محبوساً مقيّداً يأكل أطعمةً لذيذةً فقال: هذه

---

(١) أبو يحيى مالك بن دينار البصري، وهو من موالي بني سامة بن لؤي القرشي، علم العلماء الأبرار، معدود في ثقات التابعين، ومن أعيان كتبة المصاحف، ولد: في أيام ابن عباس، كان عالماً زاهداً كثير الورع قنوعاً لا يأكل إلا من كسبه، وكان يكتب المصاحف بالأجرة، وثقه النسائي، وغيره، واستشهد به البخاري، قال السري بن يحيى: تُوفي مالك بن دينار سنة سبع وعشرين ومئة، وقال ابن المديني: سنة ثلاثين ومئة. التاريخ =

وضعت القيود في رجلك؛ أي: كانت سبباً[(١)].

ثم جعلُهُ التكليفَ من جملة الأفعال؛ لأنه يزعم أنَّ كلام الله تعالى مُحدَثٌ من أفعاله لا صفة له، فهاتان زلتان في كلامه.

قال محمود: ومن تكاذيب المجبّرة حكايتُهُم عن طاووس[(٢)]: أنه جاء رجل فقيه يُرمى بالقدر فقال له طاووس: تقوم أو تُقَام؟ فقام الرجل، فقيل له: أتقول هذا لفقيه؟ فقال: إبليس أفقه [منه]! [(٣)] يقول: بما أغويتني، وهذا يقول: وأنا أغوي نفسي[(٤)].

= الكبير ٧/ ٣٠٩، وسير أعلام النبلاء٥/ ٣٦٤، والثقات لابن حبان ٥/ ٣٨٤، ووفيات الأعيان ٤/ ١٤٠.

(١) فيض القدير شرح الجامع الصغير ٤/ ٥٦، وصفة الصفوة ٢/ ١٦٤، وعيون الأخبار ٣/ ٢١٦.

(٢) طاووس بن كيسان الفارسي: الفقيه، القدوة، عالم اليمن، أبو عبد الرحمن الفارسي، ثم اليمني، الجندي، الحافظ. كان من أبناء الفرس الذين جهزهم كسرى لأخذ اليمن له، قيل: ولد في دولة عثمان رضي الله عنه، أو قبل ذلك، تُوفي طاووس بمكة، أيام المواسم، عن ابن شوذب، قال: شهدت جنازة طاووس بمكة، سنة خمس ومئة، فجعلوا يقولون: رحم الله أبا عبد الرحمن، حج أربعين حجةً، وقال محمد بن عمر الواقدي، ويحيى القطان، والهيثم، وغيرهم: مات طاووس سنة ست ومئة، ويقال: كانت وفاته يوم التروية، من ذي الحجة، وصلّى عليه الخليفة هشام بن عبد الملك. سير أعلام النبلاء ٥/ ٣٨، والطبقات الكبرى ٦/ ٦٦، والتاريخ الكبير ٤/ ٣٦٥.

(٣) ورُوي عن طاوس قال: إن قتادة جاء إليه ليجلس فقال له: إن جلستَ قمتُ، فقالوا: يا أبا محمد إنه فقيه قال: إبليس أفقه منه.

قال ابن حجر: يشير بذلك إلى ما رُمي به قتادة من القدر. المطالب العالية ١٢/ ٥٣٠، وإتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة ١/ ٢٥٥.

(٤) إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة ١/ ٢٥٥.

قال أحمد: صدقَ طاووس وصدقَتْ السّنة، لقول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢].

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنۡ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيۡنِ﴾ [الأعراف: ٢٠] الآية، فيه دليل على أن كشف العورة من عظائم الأمور، وأنَّه لم يزل مستهجَناً في الطباع مستقبَحَاً في العقول، والدليل على أن الملائكة أعلى وأن البشرية تتلمح صفتها كلا ولا.

قال أحمد: فيه ميل إلى الاعتزال، وأن العقل يقبِّحُ ويحسِّن، وهذا اللفظ لو صدر من سنِّيٍّ كان تأويله أن العقل أدرك المعنى الذي لأجله حسَّن الشرع الستر وقبَّح الكشف.

وفيه ميلٌ إلى تفضيل الملائكة على البشر، وقد وافقَ عليه بعضُ أهل السنة، وجوابه: أن لا يلزم من اعتقاد إبليس ذلك أن يكون الأمر على ما اعتقده ووسوس به، فقد علل إبليس منع الشجرة بأنه كراهة أن يخلدا أو يكونا ملَكين وهو كاذب فيه، فلم يقرِّر الله تعالى قوله، بل أشار إلى كذبه بقوله: ﴿فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٖ﴾ [الأعراف: ٢٢]، فلعل تفضيل الملائكة من جملة غروره.

قال محمود: وقاسَمُهما مفاعلةً، كأنه لما أقسم لهما؛ أي: لكما لمن الناصحين[١]، قالا له: تقسم بالله إنك لمن الناصحين؟

قال أحمد: ويكون في الكلام لفٌّ؛ لأن آدم وحواء لا يقسمان بلفظ التكلُّم بل بلفظ الخطاب.

---

(١) عبارة الزمخشري في المطبوع أوضح: «كأنه قال لهما أقسم لكما إني لمن الناصحين». الكشاف ٢/ ٩٥.

قال محمود: أو أقسمُ على النُّصح، وأقسَما على قبوله.

[٧٩/أ] **قال أحمد**: إنما يتمُّ هذا لو لم يذكر المقسم/ عليه وهو النصيحة، أما إذا ذكر فلا يتم إلّا بأن يُسمَّى قبولُ النُّصحِ نُصحاً للمقابلة كما قُرئ[١]: ﴿وَوَٰعَدۡنَا مُوسَىٰ﴾ [الأعراف: ١٤٢] جعل التزامه بالوعد وحضوره وعداً.

٩٦ ـ **قلت**: ومثل قوله: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾ [النساء: ١٤٢] على أحد القولين.

قال محمود: أو خرج قسَمه على المفاعلة؛ لأنه بالغ فيه واجتهد، وسمّى معصيتهما ظلماً وإن كان صغيراً ومغفوراً وقالا: لنكونن من الخاسرين على عادة الصالحين في تكبير صغير ذنبهم وتصغير عظيم حسنتهم.

قال أحمد: مذهبهم أنَّ اجتنابَ الكبيرة مكفِّرٌ للصَّغيرة من غير توبة وجوباً، وأهل السنة يقولون: ذلك الموعود به ولو شاء لعذب به.

قال محمود: وقوله: ﴿يَرَىٰكُمۡ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنۡ حَيۡثُ لَا تَرَوۡنَهُمۡ﴾ [الأعراف: ٢٧]، دليل على أنهم لا يُروَن ولا يظهرون ولا يستطيعون ذلك، وأنَّ مدّعي رؤيتهم مُمَخْرِق[٢].

---

(١) هي قراءة جمهور القراء، وقرأ أبو عمرو بغير ألف بين الواو والعين (وعدنا)، والاختصار فيه بعض الوهم وعبارة أحمد في المطبوع: كما قيل في قوله تعالى: ﴿وَوَٰعَدۡنَا مُوسَىٰ﴾ [الأعراف: ١٤٢] إنه: سمَّى التزام موسى للوفاء والحضور للميعاد، ميعاداً، فأسند التعبير بالمفاعلة. الكشاف ٢/ ٩٥.

(٢) المخرق: المموَّه، قال الشوكاني: وقد استدل جماعة من أهل العلم بهذه الآية على أن رؤية الشياطين غير ممكنة، وليس في الآية ما يدل على ذلك، وغاية ما فيها أنه يرانا من حيث لا نراه، وليس فيها أنا لا نراه أبداً، فإن انتفاء الرؤية منا له في وقت رؤيته لنا لا يستلزم انتفاءها مطلقاً. =

قال أحمد: أين يذهب به عن حديث: «**العفريتُ الذي تفلت بشعلة من نار، يريد النبي ﷺ وأخذه عليه السلام وأراد أن يربطه بسارية المسجد يلعب به الصبيان فذكر دعوة سليمان ﷺ**»(١)، فإذا جاز له ذلك معجزةً جاز لغيره كرامةً، لكنه يجحد كرامات الأولياء وهم معذورون في جحد الكرامات؛ لأنها تكون لمن قَوِيَ إسلامه ولا تكون لمن شكَّ في إسلامه.

٩٧ـ قلتُ: لو استشهدَ بحديث البخاري ومسلم(٢): عن أبي هريرة في الشيطان الذي جاء يحثو من الطعام ثلاثَ ليال وقال له رسول الله ﷺ: «**أتدري من تخاطب**

= وقال أبو حيان: ولا دليل في الآية على ما ذكر، لأنه تعالى أثبت أنهم يروننا من جهة لا نراهم نحن فيها وهي الجهة التي يكونون فيها على أصل خلقتهم من الأجسام اللطيفة، ولو أراد نفي رؤيتنا على العموم لم يتقيد بهذه الحيثية وكان يكون التركيب أنه يراكم هو وقبيله وأنتم لا ترونهم، وأيضاً فلو فرضنا أن في الآية دلالةً لكان من العام المخصوص بالحديث النبوي المستفيض فيكونون مرئيين في بعض الصور لبعض الناس في بعض الأحيان.

أقول: وقد نفى الفخر الرازي قدرة الجن على تغيير صورهم لما في ذلك من خلط الأمور، إذ قال: قوله تعالى: ﴿مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: ٢٧] يدل على أن الإنس لا يَـرَون الجن؛ لأن قوله: من حيث لا ترونهم يتناول أوقات الاستقبال من غير تخصيص قال بعض العلماء: ولو قدر الجن على تغيير صور أنفسهم بأي صورة شاؤوا وأرادوا لوجب أن ترتفع الثقة عن معرفة الناس، فلعل هذا الذي أشاهده وأحكم عليه بأنه ولدي أو زوجتي جني صور نفسه بصورة ولدي أو زوجتي وعلى هذا التقدير فيرتفع الوثوق عن معرفة الأشخاص. فتح القدير ٢/ ٢٢٥، والبحر المحيط ٥/ ٣٢، وتفسير الرازي ١٤/ ٢٢٤.

(١) والحديث أخرجه البخاري دون (شعلة من نار): كتاب أحاديث الأنبياء، باب ووهبنا لداود سليمان، رقم (٣٤٢٣).

وعند الطبراني: وعَن جَابر بن سَمُرَة، قال: صَلَّى رسول الله ﷺ الصُّبحَ فَجعل يَنْتهرُ شَيئًا قدَّامه، فلمّا انصَرَفَ سألناه، فقال: «ذاكَ شيطان ألقَى على قدمي شررًا من النَّارِ ليفتنني عن الصَّلاة ولو أخذته لنيط إلى ساريَة من سواري المسجدِ حتَّى يطيف بِهِ وِلدَان أهلِ المدينة». المعجم الكبير للطبراني رقم (١٩٢٥).

(٢) رواه البخاري تعليقاً، كتاب الوكالة، باب إذا وكل رجلًا فترك الوكيل شيئاً فأجازه (٢٣١١)، ولم أجده في مسلم.

منذ ثلاث؟ ذاك شيطان». لكان أقوى وأغنى عن قياس كرامة على معجزة؛ لأنه ظهر لصحابيٍّ لا لنبيٍّ.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ﴾ [الأعراف: ٢٨] العذران باطلان، في الأول تقليد في الدِّين، والثاني افتراء على الله تعالى، كانوا يقولون: لو كره الله شيئاً أزاله. قال الحسن: بعث الله تعالى رسولَه ﷺ إلى العرب
[٧٩/ ب] وهم قدرية مجبرة يضيفون / ذنوبهم إلى الله، وتصديقه أنَّ الله لا يأمر بالفحشاء؛ لأنَّ فعل القبح يستحيل عليه لعدم الداعي ووجود الصارف.

قال أحمد: هذا من تفاريع رعاية الأصلح، والتحسين والتقبيح، وليس في الآية دليلٌ؛ فإنهم ادَّعوا أنَّ الله تعالى أمر بالفحشاء وكذبوا في دعواهم، ولا يلزم من سلب الأمر سلبُ الإرادة(١).

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا ﴾ [الأعراف: ٣٣] تــهكُّم بأنه لا يجوز إنزال سلطان على أن تشرك به.

قال أحمد: جعله تهكُّماً؛ لأنه جرى مجرى ماله سلطان إلّا أنه لم ينزل؛ لأنه نفى أن ينزل السلطان ولم ينفِ السلطان، وقياسه: وأن تشركوا بالله مالا سلطان به، فينزل كقوله:

على لاحب لا يهتدي بمناره(٢)

---

(١) ومعنى كلامه: أنّ أمر الله بمعزل عن مشيئته وإرادته، فإن الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير آمر بجميع ما يريد، فعلى العبد أن يتبع أمره وليس له أن يتعلق بمشيئته، فإن مشيئته لا تكون عذراً لأحد عليه في فعله، فهو تعالى يشاء الكفر من الكافر ولا يرضى به ولا يأمر به، كما هي عقيدة أهل السنة، وهو يردُّ بذلك على المعتزلة الذين يقولون: لا إرادة إلّا بمعنى المشيئة، وهو لم يرد إلّا ما أمر به، ولذلك هو لم يخلق شيئاً من أفعال العباد. فعندهم أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادته تعالى. تفسير الخازن ٢/ ١٧٠.

(٢) وتمامه: «إذا سافه العَوْد النُّباطيّ جرجرا». وهو لامرئ القيس.

قال محمود: اللام توكيدٌ للنفي؛ أي: ما كان يستقيمُ أن نكون مهتدين لولا هداية الله.

﴿لَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٤٣] لطفاً وتنبيهاً على الهدى، قالوا ذلك سروراً واغتباطاً وتلذّذاً بالتكلم به لا تقرّباً وتديناً(١).

قال أحمد: هذه الآية تشهد بنفي الهدى عمن لم يهده الله، لا كمن يزعم أنه يخلق لنفسه الهدى وإن لم يهده الله، فحرّف الزمخشريُّ الهدى إلى اللطف، لذلك فانظر أي المعنيين أقرب إلى قوله، ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ المقولة في دار الجزاء بعد تحقق الحق وهو في مقعد صدق.

قال محمود: [في قوله]: ﴿أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣]؛ أي: بسبب أعمالكم لا بالتفضُّل كما تقول المبطلة.

قال أحمد: يعني بالمبطلة الذين صدّقوا بقول رسول الله ﷺ: «**لن يَدخلَ أحدٌ الجنة بعمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، إلا أن يتغمَّدني الله برحمة منه وفضل**»(٢).

ويقولون في هذه الآية: الجنة جزاء العمل فضل ورحمة(٣)؛ لا أنه واجب لهم

---

(١) في الأصل: «لا تديناً»، وما أثبتناهُ في (ع، ح).

(٢) رواه البخاري في المرضى، باب تمني المريض الموت رقم (٥٦٧٣)، وفي الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل(٦٤٦٤)، ومسلم في صفات المنافقين، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله رقم (٢٨١٦).

(٣) قال الإمام النووي: وفي ظاهر هذه الأحاديث دلالة لأهل الحق أنه لا يستحق أحد الثواب والجنة بطاعته، وأما قوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوا ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢] و﴿تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣] ونحوهما من الآيات الدالة على أن الأعمال يدخل بها الجنة، فلا يعارض هذه الأحاديث بل معنى الآيات أن دخول الجنة بسبب الأعمال، ثم التوفيق للأعمال والهداية للإخلاص فيها وقبولها برحمة الله تعالى وفضله، فيصح أنه لم يدخل بمجرد العمل وهو مراد =

وجوبَ الديون، والذين كذبوا الخبرَ وأوجبوا على الله تعالى ما لم يوجِبْهُ على نفسه هم المبطلون.

قال محمود: حذف المفعول في قوله: ﴿مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ﴾ [الأعراف: ٤٤]، وأثبتَه في المؤمنين/ فقالوا: ﴿مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا﴾ لدلالة الأول عليه، ولقائل أن يقول: أطلق ليناول كلما وعدوا به من بعث وحساب وعقاب؛ لأنهم كذبوا به أجمع، ونعيم الجنة مساءةٌ لهم. [٨٠/أ]

قال أحمد: هذا ينعكس ويرد في قوله: ﴿وَعَدَنَا﴾، ولو ذكر المفعول في الثاني وفي الأول لم ينافِ إرادة جميع ذلك، فالوجه جعله تخفيفاً استغناء بالأول(١).

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ [الأعراف: ٥٥] التضرّع: التفعّلُ من الضراعة؛ أي: تذلُّلاً وتملقاً، وكان الرجل يجمع القرآن لم يُشعَر به، ويعلم الفقه ولا يُشعَرُ به، وكانوا لا يقدرون على عمل سر فيكون جهراً، وكانوا يجتهدون في الدعاء لا يُسمَع لهم صوتٌ، لكن بهمس بينهم وبين ربهم، كما قال: ﴿ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾، وقال في زكريا ﴿إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيًّا﴾ [مريم: ٣]، وقيل: إن المعتدين هم الذي يرفعون أصواتهم في الدعاء، والصِّياح فيه مكروه وبدعة.

قال أحمد: قيَّد الله تعالى الإسرار بالتضرّع، والإخلال به كالإخلال بالضراعة، قليل جدواهما.

= الأحاديث، ويصح أنه دخل بالأعمال أي: بسببها وهي من الرحمة والله أعلم. شرح النووي على مسلم ١٧/ ١٦١.

(١) العبارة غير واضحة في هذا الاختصار وعبارة أحمد في المطبوع: ولقائل أن يقول: ولو ذكر المفعول حسب ذكره في الأول فقيل: فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً؟ لكان الفعل مطلقاً أيضاً باعتبار الموعود به؛ لأنه لم يذكر، فكان يتناول كل موعود من البعث والحساب والعقاب، الذي هو أنواع من جملتها التحسر على نعيم أهل الجنة، فليس ذلك خاصاً بحذف المفعول الواقع على الموعودين، فالوجه أن حذفه إيجاز وتخفيف واستغناء عنه بالأول. والله أعلم. الكشاف ٢/ ١٠٦.

وترى كثيراً من أهل زمانك يعتمدون الصُّراخ والصِّياح في الجوامع بالدُّعاء فيعظم اللَّغطُ ويشتدّ، وتستكُّ المسامعُ[(١)] وتستدُّ، ويجمعون بين بدعتي رفع الصوت بالمساجد وفي الدعاء، وربما حصل رقة لا تحصل مع خفض الصوت، وتلك شبيهة بما يحصل للنساء والأطفال، ولو كانت شرعيّة لحصلت عند أتباع السنة المأمور بها، فما أكثر التباس الباطل بالحق على كثير من الخلق.

قال محمود: إنما قال: ﴿لَيْسَ بِي ضَلَٰلَةٌ﴾ [الأعراف: ٦١]، ولم يقل: في ضلال، كما قالوا؛ لأنَّ الضلالةَ أخص من الضلال فكان أبلغ في نفي الضلال عنه، كأنه قال: ليس بي شيء من الضلال، كما لو قيل: ألك ثمر؟ فقلت: مالي ثمر.

قال أحمد: قوله: نفيها أبلغ؛ لأنها أخص لا يستقيم، فإنَّ نفيَ الأعمِّ أخصُّ من نفيِ الأخصِّ، ونفيَ الأخصِّ أعمُّ من نفي الأعمِّ ولا يستلزمه؛ لأن الأعمَّ لا يستلزم الأخصَّ فإذا قلت: هذا ليس بإنسان/ لم يلزمْ سلبُ الحيوانية عنه، وإذا قلت: هذا ليس بحيوان، لم يكن إنساناً. [٨٠/ب]

والحق أن يقال: الضلالة أدنى من الضَّلال؛ لأنها لا تطلق إلا على الفعلة منه، والضلال يصلح للقليل والكثير ونفي الأدنى أبلغ من نفي الأعلى لا من جهة كونه أخص، بل من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى.

قال محمود: قوله: ﴿أُبَلِّغُكُمْ﴾ [الأعراف: ٦٢] يحتَمِلُ أنْ يكون مستأنفاً بياناً لقوله: رسول الله[(٢)]، ويحتمل أن يكون صفة لرسول، وجاز ولفظُ الرسول غائبٌ؛

---

(١) اسْتَكَّت المَسامِعُ؛ أي: صَمّت وضاقَتْ. تاج العروس، مادة (سكك).

(٢) في (ع): «بياناً لكونه رسولاً».

لأنه وقع خبراً عن ضمير المخاطب، كما قال(١): [من الرَّجز]

أنا الذي سمّتني أمِّي حيدرَةْ

قال أحمد: وقد عابَ ابنُ جني(٢) على المتنبي في قوله(٣): [من البسيط]

أنا الذي نظـرَ الأعمى إلى أدبي ... وأسـمعَتْ كلماتي مَنْ به صَمَمُ

وقال: هو عدولٌ عن لفظ الغيبة، وحقُّه أن يقول: إلى أدبه، وهذه الآية والرجز العلوي دليلٌ على صحته.

قال محمود: حُذفت الواو من قصة هود، من قوله: ﴿ قَالَ يَٰقَوۡمِ ﴾ [هود: ٢٨، ٥٠، ٦١، ٦٣، ٨٤، ٨٨، ٩٢]؛ لأنها كجواب سؤال، كأنه قيل: فما قال قبل؟ قال يا قومي، وكذلك قال الملأ.

قال أحمد: حذف الواو من المقاولة كثير، كما في قصة مقاولة موسى وفرعون في

---

(١) هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه وتتمة البيت:

.... كَلَيْـثِ غَابَـاتٍ كَرِيـهِ المَنْظَـرَةْ

مسلم: باب غزوة ذي قرد وغيرها (١٨٠٧).

(٢) أبو الفتح عثمـان بن جني النحوي، كان من حـذاق أهل الأدب، وأعلـمهم بعلم النحو والتصريف، صنـف في النحو والتصريف كتباً أبدع فيها؛ كالخـصائص، والمنصف، وسر الصناعة، وصنف كتاباً في شرح القوافي، وفي العروض، وفي المذكر والمؤنث، إلى غير ذلك، ولم يكن في شيء من علومه أكمل منه في التصريف، فإنه لم يصنف أحد في التصريف، ولا تكلم فيه أحسن ولا أدق كلاماً منه، وتُوفي ابن جني يوم الجمعة لليلتين بقيتا من صَفَر سنة اثنتين وتسعين وثلاث مئة في خلافة القادر بالله تعالى. نزهة الألباء في طبقات الأدباء ١/ ٢٤٦، ومعجم الأدباء ٤/ ١٥٨٥، وإنباه الرواة على أنباه النحاة ٢/ ٣٣٥، ووفيات الأعيان ٣/ ٢٤٦، وسير أعلام النبلاء١٧/ ١٧، والأعلام للزركلي ٤/ ٢٠٤.

(٣) شرح ديوان المتنبي للواحدي: ٢٤٢.

الشعراء، وسببه أنَّ العاطف يصيِّر الجملتين كالواحدة، فأجيب بإرادة استقلال كل واحدة منهما.

قال محمود: وفائدة: ﴿وَمَا كَانُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ٧٢] في قصة هود التعريض بمن آمن منهم، كأنه قيل: ولم يكونوا مثل من آمن فنجا بل خصَّ الهلاك بالمكذِّبين.

قال محمود: وقوله: ﴿لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ﴾ [الأعراف: ٧٥] الضمير في منهم [يعود] إلى الذين آمنوا وإلى المستضعَفِين، والمعنى سواء، فالأول: جَعْلُ من آمن تفسيراً لمن استضعف.

وعلى الثاني: لم يكن الاستضعاف مقصوراً للمؤمنين، بل منهم مؤمن وكافر.

قال أحمد: الأول: بدل الشيء من الشيء وهما لعين واحدة، **والثاني** بدل بعض من كل.

قال محمود: قولهم: ﴿إِنَّا بِمَآ أُرْسِلَ بِهِۦ مُؤْمِنُونَ﴾[الأعراف:٧٥]، إعراض عن قولهم: ﴿أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَٰلِحًا مُّرْسَلٌ / مِّن رَّبِّهِۦ﴾، وكأنهم جعلوا ذلك معلوماً [٨١/أ]
لا يُسأل عنه؛ إنما الكلام في وجوب الإيمان.

قال أحمد: ﴿إِنَّا بِمَآ أُرْسِلَ بِهِۦ مُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٧٥] ليس إخباراً عن الوجوب، بل عن أمثاله وهو أبلغ من تأويل الزمخشريّ، كأنه قيل: لا نزاع في العلم به ولا في وجوبه وإنما الشأن في أمثاله.

قال محمود: ولذلك ردوا عليهم: ﴿إِنَّا بِٱلَّذِىٓ ءَامَنتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ﴾ [الأعراف: ٧٦].

قال أحمد: لو طابقوا لقالوا: إنا بالذي أُرْسِلَ به كافرون، لكن عدلوا عن ذلك بما فيه من إثبات رسالته وهم يجحدونها، وقد ثبت مثل ذلك على وجه التهكُّم

لقوله: ﴿قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرۡسِلَ إِلَيۡكُمۡ لَمَجۡنُونٌ﴾ [الشعراء: ٢٧] لكن هؤلاء بالغوا في التحرز حذراً من النطق بثبوت الرسالة.

قال محمود: لقوله: ﴿أَخۡرِجُوٓاْ ءَالَ لُوطٍ مِّن قَرۡيَتِكُمۡۖ إِنَّهُمۡ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾ [النمل: ٥٦]، لم يجيبوا لوطاً عن إنكاره الفاحشة وتعظيم أمرها وإسرافهم الذي هو أصل الشر كله، لكن جاؤوا بكلام لم يتعلق بكلامه وهو إخراجه وإخراج المؤمنين به ضجراً من وعظه.

وقوله: ﴿إِنَّهُمۡ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٨٢] سخرية بهم وبتطهُّرهم وافتخارهم بما كانوا فيه من القذارة، كما يقول الظلمة لمن نهاهم: أبعدوا عنا هذا المتقشِّف وأريحونا من هذا المتزهِّد.

قال أحمد: لأنه لو قال: أخرجوهم من قريتكم لكان مقصوراً عن الإخبار عنهم بذلك، فلما ساقه مساق الجواب فُهم ذلك منه، ومثله: ﴿ثُمَّ لَمۡ تَكُن فِتۡنَتُهُمۡ إِلَّآ أَن قَالُواْ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشۡرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣]، هو أبلغ مما لو قال: ثم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين[(١)].

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَأَمۡطَرۡنَا﴾ [الأعراف: ٨٤] يقال: مطرَت السماء ووادٍ ممطور، وأمطرَتْ عليهم كذا: أرسلته إرسال المطر؛ أي: أرسلنا عليهم كذا: أرسلتهُ إرسال المطر؛ أيّ: أرسلنا عليهم نوعاً عجباً من المطر، ولهذا قال: ﴿فَسَآءَ مَطَرُ ٱلۡمُنذَرِينَ﴾ [الشعراء: ١٧٣].

قال أحمد: قصدُهُ الرد على من قال: مُطر بالخير وأمطر بالشر، فبيّن أنَّ «أمطر»: أرسل شبيه[(٢)] المطر خيراً كان أم شراً، لكن اتفق أن السماء لم ترسل شيئاً شبهَ المطر إلا كان عذاباً فمن هاهنا وقع الوهم لذلك القائل/ . [٨١/ ب]

---

(١) هذه الفقرة من كلام أحمد غير موجودة في المطبوع من تفسير الزمخشري.

(٢) في (ع): «إرسال المطر».

قال محمود: وإنما قال: ﴿أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾ [الأعراف: ٨٨] فالأنبياء لا يجوز عليهم الكبيرة فضلاً عن الكفر؛ لأنهم لما قالوا: ﴿لَنُخْرِجَنَّكَ يَـٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَكَ﴾ [الأعراف: ٨٨] فعطفوا عليه المؤمنين به بعد كفرهم ولذلك قالوا: ﴿أَوْ لَتَعُودُنَّ﴾ تغليباً للجماعة على الواحد، وعلى ذلك أجرى شعيب ﷺ كلامه فقال: ﴿إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا﴾ [الأعراف: ٨٩]، وهو يريد عود قومه فنظم نفسه في جملتهم وإن كان بريئاً من ذلك.

قال أحمد: وقد يستعمل «عادَ» من أخوات كان[1] بمعنى: صار، فلا يستدعي الرُّجوع إلى حالة سابقة، بل عكس ذلك وهو الانتقال إلى حالة مستأنفة وكأنهم قالوا: أو لتصيرنَّ كفاراً مثلنا، فيجوز أنْ يسلَمَ العود إلى حالة، أو يجاب عنه بما أجيب به قوله تعالى: ﴿وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّـٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَـٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، والمؤمن الناشئ في الإيمان لم يدخل في ظلمات الكفر، والكافر الأصلي لم يدخل في نور الإيمان، لكن لمّا كان الإيمان والكفر من الأفعال الاختيارية ثبوتاً ونفياً، عُبِّرَ عن التمكّن من الفعل بحصوله، وقد مضى مثله في قوله: ﴿ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَـٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة: ١٦]، وهو من التعبير عن السبب بالمسبَّب، وفائدته تحقيق التمكُّن بالاختيار لإقامة الحجة على العباد.

---

(١) «عاد» ليست من أخوات كان على الحقيقة، ولكن أراد أحمد أنها في المعنى وفي عملها كذلك وهذا ما يشير إليه كلامه في المطبوع قال أحمد: والزمخشري بنى هذا الكلام على أن صيغة العود تستدعي رجوع العائد إلى حال كان عليها قبل، والتحقيق في الجواب عن السؤال المذكور مع اقتضاء العود لذلك: أن هذا الفعل وإن استعمل كذلك، إلا أنه كثيراً ما يرد بمعنى صار، وحينئذٍ يجوز أن يكون أخاً لكان ولا يستدعي الرجوع إلى حالة سابقة، بل عكس ذلك وهو الانتقال من حال سابقة إلى حالة مؤتنفة مثل صار. الكشاف مع حاشية ابن المنير ٢/ ١٢٩.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَا﴾ [الأعراف: ٨٩]؛ [أي][1] خذلاننا ومنعُنا الألطافَ لعلمه أنها لا تنفع، فيكون عبثاً لا يليق بالحكيم لقوله: ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا﴾ [الأعراف: ٨٩] وهو عالم بأحوال عباده وتقلّب قلوبهم.

قال أحمد: هذا من تعريفه على قاعدة الصلاح والأصلح الفاسدة، وظاهر الآية هو المراد، واستدلاله بقوله: ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا﴾ احتيالٌ على التأويل الفاسد.

ومعنى الآية: الاعتراف بالقصور عن الاطِّلاع على العاقبة ومعرفة الأمور الغائبة، وعَودُهم جائزٌ بالنسبة إلى القدرة، والخوف حاصل لكن لمن سلِمَ عن العقيدة المضلة، ومثله قول إبراهيم ﷺ: ﴿وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا ۗ وَسِعَ رَبِّى / كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا﴾ [الأنعام: ٨٠]، ردَّ الأمر إلى المشيئة والعلم بما يكون. [٨٢/أ]

قال محمود: ولا يجوز أن يكون حسماً لطمعهم في عَوْدِهِ وعَوْدِ من معه إلى الكفر؛ لأنه علَّقَه بمحال.

قال أحمد: وهو من الطِّراز الأول.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٠٠]؛ يحتمل ما عطف عليه وجوهاً: أحدها: العطف على ما دل عليه ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ﴾ كأنه قال: يغفُلون عن الهداية ويطبع على قلوبهم، أو: على ﴿يَرِثُونَ﴾، أو: منقطعاً؛ أي: ونحن نطبع، ولا يعطف على ﴿أَصَبْنَٰهُم﴾ ويجعل يطبع ونشاء بمعنى لو شئنا وطبعنا؛ لأن المعنى لا يساعد عليه فهم كانوا مطبوعاً على قلوبهم، ولو قدّرت ذلك خرجوا عن هذه الصفة.

قال أحمد: يجوز عطفُه عليه ولا يجوز أنْ يكون المخاطبون موصوفين بالطبع ولا بدَّ، وهو وإن كانوا كفاراً ومذنبين فليس الطبعُ من لوازم الكفر والاقتراف؛ لأنَّ

---

(١) زيادة من (ع).

الطَّبع هو التمادي على الكفر والإصرار حتَّى ييأس من قبول صاحبه الحق وليس كل كافر ولا مقترف بهذه المثابة، بل يُهدَّدُ الكافر بأنْ يطبع على قلبه فتكون الآية قد هددتهم بأمرين: الإصابة ببعض الذنوب. والطبع على القلوب وهذا الثاني وإن كان نوعاً من الإصابة بالذنوب فهو أشد كما قال تعالى: ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٥]، كما زادت المؤمنين إيماناً مع إيمانهم.

وهذا النوع من الثواب والعقاب مناسب لما كان سبباً فيه، إنَّما الزمخشريُّ يفرُّ من وقوع الطبع بمشيئة الله تعالى، والآيةُ حجةٌ عليه.

قال محمود: [في قوله]: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ﴾ [الأعراف: ١٠٥] بتخفيف على يحتمل وجوهاً: **أحدها:** أن يكون مقلوباً لأمن اللبس بمعنى: حقيق عليّ ألا أقول، وهي قراءة نافع[١].

الثاني: أنَّ ما لزمك فقد لزمته، فالحقُّ لازمٌ لموسى ﷺ وهو لازمٌ له، فهو حقيقٌ على الحق وهو الحقيق عليه، **والثالث:** ضمَّنَ حقيقاً معنى حريص.

الرابع: وهو أحسن[٢] أن يُغرق[٣] موسى ﷺ في وصف نفسه بالصدق في ذلك المقام، فروي أنَّ فرعون لما قال: ﴿إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ١٠٤]، قال له: كذبت،

---

(١) حقيق عليَّ: قراءة نافع، بتشديد الياء وفتحها، على أن ياء المتكلم دخلت على حرف الجر ثم أُدغمت الياء في الياء. الكنز في القراءات العشر ٢/ ٤٨٣، وشرح طيبة النشر للنويري ٢/ ٣٣٤.

(٢) قال أبو حيان: «ولا يتضح هذا الوجه إلا إن عنى أنه يكون على أن لا أقول صفةً كما تقول أنا على قول الحق أي طريقي وعادتي قول الحق». البحر المحيط ٥/ ١٢٨.

(٣) في الأصل، و(ع): «يعرف»، وما أثبته من (ز)، وفي (ص، ق) والمطبوع: «يعرق»، وجاء في حاشية الشيخ عليان على الزمخشري قوله: «أن يعرق موسى» لعله: يغرق بالمعجمة، وفي الصحاح. أغرق النازع في القوس، أي: استوفى مدها، ويؤيد ما اخترته أن من نقل عن الكشاف كأبي حيان وغيره ذكر (يغرق)، وأيضاً حسب ما ذكره الزمخشري معنى يغرق يناسب ما عناه، قال الأزدي: أغرق في الشّيْء يُغرق إغراقاً، إذا جَاوز الحدّ فيه، وأَصله من النزع في السهْم حتى يُخرجه عَن كَبِد القوس. جمهرة اللغة (رغل)، والبحر المحيط ٥/ ١٢٨.

قال له: حقيقٌ عليَّ قولُ الحق؛ أي: واجبٌ عليَّ قول الحق وأن أكون أنا قائلَه والقائم به.

[٨٢/ب] **قال أحمد**: القلب يستعمل على وجهين، **أحدهما**: قلب الحقيقة إلى المجاز / مبالغةً كقوله[1]: [من البسيط]

قد صرّح السَّير عن كُتمانَ وابتذلتْ ... رقعَ المحاجنِ بالمهريَّةِ الذُّقُنِ

ووجه الكلام أنَّ المهريَّةَ تتبدَّلُ بالمحاجن، ووجه المجاز أنَّ المحاجنَ تُوضَعُ وتُرْفَعُ في صرف المهريَّة، وربما تمزقَتْ فجعل ذلك ابتذالاً لها، وقول أبي الطيب[2]: [من البسيط]

والسَّيفُ يشقى كما تشقى الضلوعُ بِهِ ... وللسُّيوفِ كما للنّاسِ آجالُ

وأراد بشقاء السَّيفِ انقطاعَه في ضلع المضروب.

كما قال[3]: [من الرجز]

طِوالُ الرُّدينيّاتِ تقصِفُها عَظْمِي ... وبيضُ السُّريجيّاتِ يقطعُها لَحْمِي

---

(١) هو لابن مقبل، لغة ومعنى البيت: صرح: خلص وبدا، وكتمان: موضع بضم الكاف، وقيل: كتمان: وادٍ بنجران، والمحاجن: جمع محجن، وهو عصا فيها عقافة، يتناول بها الشجر، والمهرية: إبل منسوبة إلى مهرة بن حيدان، حي من العرب، جيد الإبل، والذقن جمع ذقون، وهي الناقة التي تُدني ذقنها من الأرض، تستعين بذلك في سيرها.
وقيل: إن هذا البيت من المقلوب، والتقدير: وابتذلت المهرية بوقع المحاجن. إيضاح شواهد الإيضاح: ١/ ٤٥٤- ٤٥٧.

(٢) شرح ديوان المتنبي للواحدي ٣٥٠، وصدر البيت:
القاتل السيف في جسم القتيل به

(٣) الرمح الرُّديني منسوب لامرأة كانت تُسمى رُدَينة، والسريجيات: قال الأصمعي: سيوف منسوبة إلى قَين يقال له: سريج.
ومعنى البيت: يقول إن الرماح تتقصَّف قبل الوصول إلى إراقة دمي والسيوف تتقطع قبل قطع لحمي، فجعل دمه يقصفها لَمَّا كان السبب في قصفها وكذلك لحمه والفعل قد يُنسب إلى ما كان سبباً فيه. مقاييس اللغة، مادة (ردن) والصحاح، مادة (سرج)، شرح ديوان المتنبي للواحدي ٦٧.

والثاني: قلبٌ يتجاوز ذلك كقوله: خَرَقَ الثوبَ المسمارُ، والأول أفصح وعليه جاءت الآية.

وفي القول **الرابع** مبالغة، وقوله: ما يلزمك فقد لزمته في الوجه الثاني فيه نظر؟ وقد يكون اللزوم من أحد الطرفَين: لزوم موسى ﷺ لقول الحق من هذا النمط، **والثالث**: لا يُلاءَمُ بين القراءتين.

وقيل: فيه **خامس**: أن «على» بمعنى «الباء» قال: رميت على القوس؛ أي: بها وهو حسن يشهد له قراءة أُبيّ[1]: ﴿حقيقٌ بأن لا أقول﴾.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ﴾ [الأعراف:١٠٨] متعلِّق المجرور ببيضاء، ولا يكون كذلك إلا إذا كان بياضها عجيباً خارجاً عن المعتاد يجتمع الناس للنظر إليه.

رُويَ أنه أَرى فرعون يده فقال: ما هذه؟فقال: يدُك، ثم أدخلها في مدرعته ونزعها فإذا نورها يغلب شعاع الشمس، وموسى كان آدمَ[2].

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الأعراف:١١٦]؛ أي: بالحيل والشعوذة، وخيلوا ما الأمر بخلافه بوضع الزئبق في الحبال.

قال أحمد: معتقَدُ المعتزلة إنكار السحر والشياطين، والعقل لا يحيل ذلك، وقد جاء السّمع بوقوعه فوجب الإقرار به.

---

(١) قراءة أُبي والأعمش. تفسير البغوي ٣/ ٢٦٢.

(٢) آدم: أي شديد السمرة، والأدمة في الإبل البياض مع سواد المقلتين وهي في الناس السمرة الشديدة. تاج العروس، مادة (أ د م).

ولا يمتنع على الساحر رقيُّه في الهواء، وتولّجُه في الكُوّة الضيِّقة، وذلك واقعٌ بقدرة الله عند ارتياد[١] الساحر.

والآية ظاهرة في الرد على منكر السِّحر، فالحيلة لا تعمل في يد ابن عمر حتى تُكوِّعها[٢]، ولا في سيد البشر حتى يُخيَّل أنه يأتي النساء ولا يأتيهنَّ[٣].

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٠]، ينتهون، لأنَّ ذلك كان لإصرارهم على الكفر وتكذيبهم / بآيات الله، والناس [٨٣/أ]
في حال الشّدة أضرع خدوداً وألين أعطافاً[٤]، وقوله: ﴿فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُوا۟ لَنَا

(١) الرَّوْدُ: الطَّلَبُ، مصدرُ رادَ يَرُود، كالرِّيادِ، بالكَسرِ، والارتيادِ، تاج العروس، مادة (رود).

(٢) الكَوَع: أن تعوجّ اليد من قبل الكوع، وهو رأس اليد مما يلي الإبهام. وهو يشير إلى حديث ابن عمر: «أن رسول الله ﷺ دفع خيبر إلى أهلها بالشطر، فلم تزل معهم حياة رسول الله ﷺ كلها، وحياة أبي بكر، وحياة عمر، حتى بعثني عمر لأقاسمهم، فسحروني فتكوعت يدي فانتزعها عمر منهم»، رواه الإمام أحمد في المسند رقم (٤٨٥٤) وفيه الحجاج بن أرطاة وهو ضعيف، وفي المسند رقم (٩٠) رواية أخرى بسند حسن عن عبد الله ابن عمر، قال: «خرجت أنا والزبير والمقداد بن الأسود إلى أموالنا بخيبر نتعاهدها، فلما قدمناها تفرقنا في أموالنا، قال: فعُدي علي تحت الليل، وأنا نائم على فراشي، ففُدعت يداي من مرفقي....» ومثله في البخاري: «لما فدع أهل خيبر عبد الله بن عمر، قام عمر خطيباً، فقال: إن رسول الله ﷺ كان عامل يهود خيبر على أموالهم، وقال: «نقركم ما أقركم الله»، وإن عبد الله بن عمر خرج إلى ماله هناك، فعُدي عليه من الليل، ففُدعت يداه ورجلاه، وليس لنا هناك عدو غيرهم....»، كتاب الشُّرُوط بَاب إِذا اشْترط في المزارعَة: إذا شِئْت أخرجتك رقم (٢٧٣٠) وقال ابن حجر: «قال الخطابي كأن اليهود سحروا عبد الله بن عمر فالتوت يداه ورجلاه كذا قال، ويُحتمل أن يكونوا ضربوه، ويؤيده تقييده بالليل في هذه الرواية ووقع في رواية حماد بن سلمة التي علق المصنف إسنادها آخر الباب بلفظ: فلما كان زمان عمر غشوا المسلمين وألقَوا ابن عمر من فوق بيت ففدعوا يديه الحديث»، وقال الشيخ أحمد شاكر: لعل كلمة «فسحروني» وهم أو خطأ من الحجاج بن أرطاة. فتح الباري ٥/ ٣٢٨.

(٣) عن عائشة، رضي الله عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ سُحِر، حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهن» البخاري كتاب الطب، باب هل يُستخرج السحر رقم (٥٧٦٥).

(٤) أعطافاً: جمع عِطْف والعطف المنكب، وعطفا الرجل والدابة جانباه من لدن رأسه إلى وركه. المحكم والمحيط الأعظم، مادة (عطف).

هَٰذِهِۦ﴾ [الأعراف: ١٣١]؛ أي: هي مختصة بنا ونحن مستحقُّوها واللام مثلها في قولك: الجُلُّ[١] للفرس.

قال أحمد: دلّت اللّامُ على دعواهم استحقاقَ الحسنة، وأما اختصاصُهم بها حتّى لا يشاركَهم فيها أحدٌ فدلَّ عليه تقديم الخبر الذي هو (لنا) على طريقة المصنف في اقتضاء التقديم ذلك من مفعول أو خبر أو حال.

قال محمود: قال في الحسنة: ﴿فَإِذَا﴾ وعرَّفَها، وفي السيئة قال: ﴿وإن﴾ ونكَّرها، لأنَّ جنس الحسنة وقوعه كالواجب لكثرته واتساعه، وأما السيئة فلا يقع شيء منها إلا في الندرة كما قيل: قد عددتَ أيام البلى فهل عددت أيام الرخاء.

قال أحمد: في النساء: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ﴾ [النساء: ٧٨] ولم يراعِ ذلك، ولعلَّ الفرق [أنَّ][٢] بين مساق الآيتين اختلافاً أوجبَ لكلٍّ واحد منهما ما جاءت فيه.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا﴾ [الأعراف: ١٣٢] هذه (ما) المضمّنة معنى الجزاء، ضُمَّت إليها (ما) المؤكدة للجزاء في قولك: متى ما وأينما ﴿فَإِمَّا نَذْهَبَنَّ بِكَ﴾ [الزخرف: ٤١]، وقُلبت ألفُها لاستثقال تكرير المتجانسين، وهذا مذهب البصريين.

ومن الناس من قال: معناها اكفُفْ، والمعنى كفَّ عنا ما تأتنا به من آية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين، وهذا من الكلمات التي يحرِّفها من لا علم له بالعربية ويجعل مهما بمعنى متى ما، ويفسر مهما بمعنى الوقت فيلحد في آيات الله، وهذا وأمثاله يوجب على المستفيد الجثوَّ بين يدي الناظر في كتاب سيبويه.

---

(١) وجلُّ الدابة وجَلُّها: الذي تلبسه لتصان به، الفتح عن ابن دريد، قال: وهي لغة تميمية معروفة. لسان العرب، مادة (جلل).

(٢) الزيادة من (ق، ز).

قال أحمد: غَرَّ هؤلاء من كلام سيبويه[١] أنه قال: «سألت الخليل عن «مهما» فقال: هي[٢] (ما) أُدخلت عليها (ما) لغواً بمنزلتها مع متى إذا قلت: متى [ما][٣] تأتني آتك». انتهى كلام سيبويه.

وكأنَّ هذا القائل اغترَّ بتشبيه الخليل لها بمتى، وظنَّها بمعناها، وإنما شبَّه الخليلُ بها (ما) الثانية من مهما في لحَاقِهَا زائدةً مؤكدةً، قال سيبويه: لكنهم استقبحوا تكرير لفظ واحد فأبدلوا الهاء من الألف الأولى. انتهى نقله عن الخليل. قال سيبويه[٤]: ويجوز أن تكون/ كـ: «إذ» ضُمت إليها «ما». [٨٣/ب]

قال أحمد: معنى تشبيه سيبويه لها بـ(إذ) أن الجزاء بجملة الكلمة لا بالجزء الأول منها، وإلا لكان [غير][٥] مذهب سيبويه؛ وذلك لأن سيبويه قال في أول هذا الباب: وأما (حيث) و(إذ) فلا يجازى بهما حتى يُضمَّ إليهما (ما) فتصير «إذ» مع «ما» [بمنزلة «إنما»][٦] وكأنما، وليست ما فيهما لغواً لكن كل واحدة منهما مع (ما) بمنزلة كلمة واحدة.

وليست بلغو؛ أي: ليست زائدةً بل لها حظٌّ في اقتضاء الجزاء.

ويبقى وراء هذا نظرٌ، وهو أن سيبويه هل أراد أن (ما) ضُمَّتْ إلى (مه) الصوت أو إلى (ما) الجزائية؟ الظاهر من مراده أنها ضُمَّتْ إلى الصوت؛ لأنها لو

---

(١) الكتاب ٣/ ٥٩.

(٢) هكذا في (ع، ح)، وفي الأصل وباقي النسخ: «هو».

(٣) هذه الزيادة من: (ع، ق).

(٤) الكتاب ٣/ ٦٠.

(٥) ساقطة من الأصل وهذه الزيادة من (ع)، وفي باقي النسخ: «عين» بدل «غير» وعلى ذلك لابد من العودة إلى عبارة المطبوع وهي: «وإلا لكان عين مذهب الخليل» حتى يستقيم الكلام، مع أن جميع النسخ فيها سيبويه. الكشاف ٢/ ١٤٥.

(٦) هذه الزيادة من (ع) وفي (ز) بدون «إنما» وكذلك في الكتاب. الكتاب لسيبويه ٣/ ٥٦.

ضُمَّتْ إلى (ما) الجزائية لاستقلَّتْ بإفادة الجزاء قبل انضمامها إليها، فلا تكون مثل «إذ» و«حيث»، فلا يكون تنظير سيبويه مطابقاً هذا الذي فهمه ابنُ طاهر[١] وتلميذُهُ ابنُ خروف[٢].

وعزا ابنُ خروف هذا إلى سيبويه وردَّ قولَ ابنِ بابشاذ[٣] أنَّ هذا مذهب الأخفش[٤] خاصةً، وقد تواطأ ابن بابشاذ والزمخشري على نفي هذا المذهب عن سيبويه، ومما يقوِّي

(١) محمد بن أحمد بن طاهر، المعروف بالخدب، الأقصيري، الإشبيلي، كان مواظباً على إقراء الكتاب والإيضاح ومعاني الفراء، رحل إليه الناس، وأخذوا عنه الكتاب، ثم رحل إلى الحج، فأقام بمصر أياماً يُقرئ بها، وأقسم أنه لا بد أن يُقرئ كتاب سيبويه حيث وضعه سيبويه، فجاء البصرة وأقرأ بها، ثم كرَّ راجعاً، فاختلط عقله. توفي ببخارى سنة ثمانين وخمس مئة. البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة ١/ ٢٥٣، والوافي بالوفيات ٢/ ٨١.

(٢) أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحضرمي، المعروف بابن خروف النحوي الأندلسي الإشبيلي؛ كان فاضلاً في علم العربية، وله فيها مصنفات شهدت بفضله وسعة علمه، شرح كتاب سيبويه شرحاً جيداً، وشرح أيضاً كتاب «الجمل» لأبي القاسم الزجاجي وما أقصر فيه، وتُوفي سنة عشر وست مئة، وقيل: إنه تُوفي سنة تسع وست مئة بإشبيلية، رحمه الله تعالى. وفيات الأعيان ٣/ ٣٣٦، والبلغة في تراجم أئمة النحو واللغة ١/ ٢١٤.

(٣) أبو الحسن طاهر بن أحمد بن بابشاذ، كان من أكابر النحويين، أحد الأئمة في هذا الشأن والأعلام في علوم العربية وفصاحة اللسان، خرج في بعض الليالي لشيء عرض له والليل مقمر، وفي عينيه بقية من النوم، فسقط من المنارة إلى سطح الجامع فمات رحمه الله، وذلك صبيحة اليوم الرابع من رجب سنة تسع وستين وأربع مئة. نزهة الألباء في طبقات الأدباء ١/ ٢٦٣، ومعجم الأدباء ٤/ ١٤٥٦، ووفيات الأعيان ٢/ ٥١٥، وسير أعلام النبلاء ١٨/ ٤٤٠.

(٤) أبو الحسن سعيد بن مسْعدَة الأخفَش، مولى بني مجاشع بن دارم، وإليهم ينْسب، فيُقال المجَاشِعِي، ويُلقب أيضاً بالراوية، إمام النحو، وهو أحذق أصْحاب سِيبوَيه، وقد لقي من لقيه، وليس لكتابه طريق إلَّا من جهَته، وكان أسن من سيبويه، وصحب الخليل أولاً، وكان ثعلب يفضله، ويقول: هو أوسع الناس روايةً، وأول من أملى غريب كل بيت تحته، وكان قبله تفسر القصيدة بعد فراغها، قال أبو حاتم السجستاني: كان الأخفش قدرياً، رجل سوء، كتابه في المعاني صُويلح، وفيه أشياء في القدر، تُوفي سنة خمس عشرة ومئتين. سير أعلام النبلاء ١٠/ ٢٠٨، وتاريخ العلماء النحويين ١/ ٨٨، والأعلام للزركلي ٣/ ١٠٢.

مذهب الخليل أن هذه الكلمة استُعمِلَتْ في الاستفهام استعمالها في الجزاء.

أنشدوا(١): [من السريع]

مهمــا ليَ الليـلـةَ مهـما ليَه أودَتْ بنعليَّ(٢) وسرباليَه(٣)

أراد: مالِيَ؟ وهي استفهامية كُرِّرت توكيداً، وقُلبتْ ألفُ الأولى هاءً، وإذا جاء قلبُ الاستفهامية وإنْ لم يكنْ تكراراً كان في التكرار أولى.

وأما ردُّ الزمخشري على من زعم أنها بمعنى متى فردٌّ صحيح، والآية تردُّه فإنَّ الضمير المجرور فيها عائد إلى (مهما) وقد اتصل به مفسراً له قوله: ﴿مِنْ ءَايَةٍ﴾ دلَّ على أن الضمير واقع على الآية، ويلزم وقوع (مهما) عليها ضرورةً اتحاد المرجع في المضمر ومظهرِه، فاعتقاد أنها بمعنى الوقت ذهابٌ عن الصواب.

[قال محمود]: [قوله تعالى]: ﴿وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣] أي: بغير واسطة، ومعنى التكليم: أن يخلق الكلام منطوقاً به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطاً في اللوح، ورُوِيَ أن موسى كان يسمَعُ الكلام من كلِّ جهة.

[٨٤/أ] **قال أحمد**: صرَّحَ بخلق الكلام والآية تردُّ عليه، فإنها تضمّنَت/ اختصاص موسى ﷺ بالكلام بقوله: ﴿بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ [الأعرف: ١٤٤]، وكلُّ أحد يساوي موسى فيما ذكره الزمخشري، بل كان أصحاب النبي ﷺ قد سمعوا الكلام من أفضل

---

(١) هو لبشر بن أبي خازم:

مهـما لي اللَّيْلَـة مهماليـه أودى بنعـلي وسرباليـه

الجمل في النحو: ٢٨٢.

(٢) في الأصل و(ز، ق، ص): «ثوبيّ»، وما أثبتناهُ في (ع، ح)، وكذلك هو في كتب اللغة والمطبوع.

(٣) قال في لسان العرب: وروي عن ابن الأعرابي، وقال الأزهري: أَخْبرني المنذريُّ عَن ثَعْلَب عَن ابْن الأعرابيّ: مهما لي، ومعنى: السِّرْبالُ: القَميص والدِّرع، وقِيلَ: كُلُّ مَا لُبِس فهُوَ سِرْبالٌ، وقَدْ تَسَرْبَلَ بِهِ وسَرْبَلَه إياه. وسَرْبَلْتُه فتَسَرْبل أَي: أَلبسته السِّرْبالَ، لسان العرب: (سربل)، وتهذيب اللغة باب الهاء والميم.

المخلوقات وأزكاها فلا بدَّ من اعتقاد أنه سمِعَ الكلام القديم القائم بذات الله تعالى بلا واسطة دلالةِ حروفٍ عليه، وكما أُجيز في العقل أنْ يرى ذات الله تعالى وإنْ لم يكن جسماً، فكذلك يجوز سماع كلامه وإنْ لم يكنْ حرفاً.

قال محمود: قوله: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾ [الأعرف: ١٤٣] محذوف المفعول الأول مذكور، والثاني؛ أي: أرني نفسكَ أنظر إليك، والرؤية غير النظر، وإنما معناه: اجعلني متمكِّناً من رؤيتك.

وإنما قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ ولم يقل: لن تنظر لِقوله: ﴿أَنظُرۡ﴾ لأنه قال: اجعلني متمكِّناً، فعلم أن الرؤية هي المطلوبة لا النظر، وإنما طلب موسى ﷺ الرؤية وهو من أعلم الناس بصفات الله تعالى، وما يجوزُ وما لا يجوزُ عليه، وتعاليه عن الرؤية المتعلقة بالجهة، وما ليس بجسم ولا عرض فلا يكون في جهة، ومنع المجبرة إحالته[1] ليس بأول مكابرتهم، وكيف يطلب موسى ﷺ الرؤية لنفسه وقد قال حين أخذت الرجفة الذين قالوا: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ﴾ [النساء: ١٥٣]: ﴿أَتُهۡلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ﴾ [الأعرف: ١٥٥]، حتَّى قال: ﴿تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهۡدِي مَن تَشَآءُ﴾ فتبرَّأَ مِن فعلهم وسمّاهم سفهاء ضلالاً، وإنما طلبها ليُسكِتَ الذين سألوها ويُلقمَهم الحجر؛ لأنهم لجُّوا وتمادَوا وقالوا: ﴿لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ﴾ فأراد أنْ يسمعوا النص باستحالته ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٣٤] لتنزاحَ عنهم الشبهة.

قال أحمد: كلامٌ مضطَّرب يريدُ أنْ يدحضَ الحَقَّ بالضّلالة، ويسترَ بكفِّه وجه الغزالة[2]، والوجوه العقلية المجوِّزة للرؤية من فن الكلام، ومختصره: أنَّ مصحِّح

---

(١) يقصد بـ«إحالته»: استحالة رؤية الله تعالى في جهة. وهذا مذهب أهل السنة الذين عبر عنهم بـ«المجبرة».

(٢) الغزالة: الشمس. وقيل: هي الشمس عند طلوعها، يقال: طلعت الغزالة، ولا يقال: غابت الغزالة. وقيل الغزالة: الشمس إذا ارتفع النهار.
وقيل: الغزالة: عين الشمس، وقال الأصمعي: ليس الغزالة الشمس بعينها، ولكن الغزالة: وقت طلوع الشمس، المحكم والمحيط الأعظم (غزل)، وجمهرة اللغة (زغل).

الرؤيـة الوجودُ؛ لاشتـراك الـجوهـر والعرض في جواز تعلُّقِها به، ولا مشترك بينهما إلّا الوجود، وأما استحالةُ رؤية ما ليس في جهة فأمرٌ وهميٌّ عرَضَ مثله للمعطّلة فأنكروا موجوداً ليس في جهة، والحقُّ أنَّ موسى ﷺ إنما طلب الرؤية بنفسه لعلمه [٨٤/ ب] بجواز ذلك، فرام القدرية أن يجعلوا موسى ﷺ على معتقدهم، وإنما هم: ﴿كَالَّذِينَ / ءَاذَوْا مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِندَ اللَّهِ وَجِيهًا﴾ [الأحزاب: ٦٩].

وقـوله: ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾ [الأعراف: ١٥٥] بـراءة من أفاعيـلهم، فالذي كان هلاكهم بسببه عبادة العجل في قول أكثر المفسرين، ولئن كان بسبب طلب الرؤية فلأن الله تعالى أخبر أنها لا تقع في دار الدنيا، وطلبها بعد ذلك تكذيبٌ للخبر فلذلك سفههم، ولو كان سؤالهم الرؤية قبل إخبار موسى فلاقتراحهم الآية الخاصة وتوقيفهـم الإيمان عليهـا لقولهم: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعًا﴾ [الإسراء: ٩٠]، وهو أمر جائز لكن قُرِّعوا لذلك، فهذه احتمالات ثلاث.

قال محمود: وإنما لم يقل: أرهم ينظروا[١] إليك؛ لأن الله كلمه وهم يسمعون، فلما سمعوا أرادوا أن يرى موسى ﷺ ذاته ببصره معه كما سمعوا كلامه معه؛ فلذلك قال: ﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فإذا رد وأنكر عليه مع قربه وزلفته كان غيره أولى بالإنكار، والرسول إمام أمته فكان ما يُخاطب به راجعاً لهم.

قال أحمد: لو كان طلب الرؤية كذلك لكان طلبها عبثاً غير مفيد؛ لأنهم إنْ كانوا مؤمنين بموسى ﷺ كفاهم إخبار موسى ﷺ أن الله تعالى لا تجوز رؤيته من غير حاجة أن يسأل موسى من الله تعالى أن يريه ذاته مع استحالته بزعمهم، وإن كانوا كفاراً لم يحصل الغرض بذلك أيضاً، لأنه إنما يثبت عندهم امتناع الرؤية بقول موسى ﷺ وهم كفار به لا يصدِّقونه، فدلَّ على أنه إنما طلبها اعتقاداً لجوازها، وأخبر[٢] الله تعالى أن ذلك لا يقع في الدنيا.

---

(١) ما أثبتناهُ في ع، وفي سائر النسخ: «ينظرون».
(٢) في الأصل: «إخبار»، وما أثبتناه في سائر النسخ.

قال محمود: وقوله: ﴿أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] وما فيه من المقابلة والتجسيم، فيه دليلٌ على أنه ترجمة عن معتقدهم، وموسى ﷺ أعرقُ في معرفة الله تعالى من واصل بن عطاء(١)، وعمرو بن عبيد(٢)، والنظّام(٣)، وأبي الهذيل(٤)، والشَّيخين(٥).

---

(١) واصل بن عطاء أبو حذيفة المخزومي، البليغ، الأفوه، أبو حذيفة المخزومي مولاهم، البصري، الغزال. وقيل: ولاؤه لبني ضبة، مولده: سنة ثمانين، بالمدينة، وكان يلثغ بالراء غيناً، ولاقتداره على اللغة وتوسعه كان يتجنب الوقوع في لفظة فيها راء.

وهو وعمرو بن عبيد رأسا الاعتزال، طرده الحسن عن مجلسه لما قال: الفاسق لا مؤمن ولا كافر، فانضم إليه عمرو، واعتزلا حلقة الحسن، فسمّوا المعتزلة وقيل: لواصل تصانيف، وله مؤلف في التوحيد، وكتاب «المنزلة بين المنزلتين»، قيل: مات سنة إحدى وثلاثين ومئة. سير أعلام النبلاء ٥/ ٤٦٤، ووفيات الأعيان ٦/ ٧، ومعجم الأدباء ٦/ ٢٧٩٣، والأعلام للزركلي ٨/ ١٠٨.

(٢) عمرو بن عبيد أبو عثمان البصري الزاهد، العابد، كبير المعتزلة وأولهم، أبو عثمان البصري. قال النسائي: ليس بثقة، وقال حفص بن غياث: ما لقيت أزهد منه، وانتحل ما انتحل، وقال ابن المبارك: دعا إلى القدر، فتركوه، قال الذهبي: اغتر بزهده وإخلاصه، وأغفل بدعته. قال الخطيب: مات بطريق مكة، سنة ثلاث، وقيل: سنة أربع وأربعين ومئة. سير أعلام النبلاء ٦/ ١٠٥، والأعلام للزركلي ٥/ ٨١، ووفيات الأعيان ٣/ ٤٦٠، والتاريخ الكبير ٦/ ٣٥٢، والطبقات الكبرى ٧/ ٢٠١.

(٣) النظّام: شيخ المعتزلة أبو إسحاق إبراهيم بن سيار مولى آل الحارث بن عباد الضبعي البصري المتكلم صاحب التصانيف. تكلم في القدر وانفرد بمسائل، وكان يقول: إن الله لا يقدر على الظلم، ولا الشر ولو كان قادراً لكنا لا نأمن وقع ذلك وإن الناس يقدرون على الظلم، وصرح بأن الله لا يقدر على إخراج أحد من جهنم، وأنه ليس يقدر على أصلح مما خلق.

وورد أنه سقط من غرفة وهو سكران فمات في خلافة المعتصم، أو الواثق سنة بضع وعشرين ومئتين. سير أعلام النبلاء ١٠/ ٥٤٢، والأعلام للزركلي ١/ ٤٣.

(٤) أبو الهذيل العلاف محمد بن الهذيل البصري رأس المعتزلة، وصاحب التصانيف، الذي زعم أن نعيم الجنة وعذاب النار ينتهي، وكان أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل؛ تلميذ واصل بن عطاء الغزال، وطال عمر أبي الهذيل، وجاوز التسعين، وانقلع في سنة سبع وعشرين ومئتين. ويقال: بقي إلى سنة خمس وثلاثين. سير أعلام النبلاء ١٠/ ٥٤٣، ووفيات الأعيان ٤/ ٢٦٥، والأعلام للزركلي ٧/ ١٣١.

(٥) هما: أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم.

قال أحمد: سبق أن الرؤية لا تستلزِمُ الجِسْمِيّة، وإنما قناعته في تفضيل موسى برجحانه على المبتدعين فهو غضٌّ من منصبه العليّ، فأقلُّ العوامِّ المقلِّدين راجحٌ على المذكورين الذين ملؤوا الدنيا نفاقاً.

قال محمود: ﴿لَن﴾ تأكيدٌ للنفي؛ أي: أنَّ الرؤية تُنافي حالي كقوله: ﴿لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا﴾ [الحج: ٧٣].

قال أحمد: ﴿لَن﴾ كما قال من إفادة النفي وتأكيده، وأما استنباطه من ذلك منافاة الرؤية وإطلاق الحال على الله فهو مما/ يتُحرَّز منه. [٨٥/أ]

قال محمود: ثمَّ حقق عند طلب الرؤية ما يشبه عند نسبة الولد إليه في قوله: ﴿وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا * أَن دَعَوْاْ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا﴾ [مريم: ٩٠-٩١]؛ ولذلك دكَّ الجبلَ لما سألَ الرؤيةَ الممتنعة عليه.

قال أحمد: نسبة[1] جواز الرؤية عند محمود كنسبة جواز الولد وليس له عُلْقَة فيه، وإنما دُكَّ الجبلُ؛ لأنَّ اللهَ أظهر له آيةً من ملكوت السماء، ولا تستقرُّ الدنيا لإظهار شيء من ملكوت السماء، هذا هو المأثور عن السلف.

قال محمود: معنى: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فإنْ ثبَت كما كان ذاهباً في جهاته مستقراً في أطرافه، ﴿فَسَوْفَ تَرَىٰنِي﴾ تعلق[2] وجود الرؤية بوجود ما لا يكون من استقرار الجبل، فكأنه يكونُ استقراره عند دكِّه دكاً، فهذا كلامٌ مدمَجٌ بعضُهُ في بعضٍ في أسلوب بديع، ألا تراه كيف تخلَّص من النظر إلى النظر بكلمة الاستدراك.

---

(١) في الأصل «شبهة»، وما أثبتناهُ في (ع، ح، ق، ز).
(٢) في الأصل: «فتعلق»، وما أثبتناهُ في (ع، ح).

قال أحمد: وهذا مِن حيل القدرية، أنه علَّقها على مُحالٍ وهو استقرارُ الجبل وهو خطأ، فإنَّ استقرارَه من الممكنات، وتعلُّق العلم بأنه سيدك لا يمنع جواز ذلك، فإن تعلُّقَ العلم لا يغيِّر المعلوم ولا ينقل حكمه من امتناع إلى إمكانٍ أو جواز، وهذا دليلنا: نقول علَّقَها على ممكن، والمعلَّقُ على ممكنٍ مُمكنٌ.

قال محمود: خرَّ موسى مغشياً عليه كالميِّت، ورُوي أنَّ الملائكة مرَّت عليه يلكزونه[1] بأرجلهم قائلين: يا ابن النساء الحيّض! أطمعتَ في رؤية ربِّ العزة[2].

قال أحمد: هذه الحكاية يرويها القدرية انتصاراً بها وهي غلط، والوجه رفعة موسى ﷺ والملائكة عما ذُكر فيها.

قال محمود: إذا كان سؤالُ الرؤية لِمَا ذكرتَ فلم تاب؟ قلت: من اجترائه على تلك المقالة من غير إذن، وإن كانت لغرض صحيح إعظاماً للرؤية، ولِما رأى من رجفة الجبل بطالبها فسبح الله ملتجئاً إليه ثُمَّ تاب من جريانها على لسانه وقال: ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] بأنك لستَ بمرئيٍّ ولا مدرك بالحواس.

قال أحمد: أما دكُّ الجبلِ فقد سبق سره، وأما تسبيحُ موسى ﷺ فلِما تبّين له مِنْ أنَّ العلم قد سبق بعدم وقوعه في الدنيا، والله تعالى مقدَّسٌ عن وقوع خلاف معلومه، وأما التوبة من / الأنبياء فلا يلزم أن تكون عن ذنب؛ لأن منزلتهم العليّة [٨٥/ب] تُصانُ عن كل ما يحطُّ عن مرتبة كمال، وتوقفه في سؤال الرؤية على الإذن أولى، وقد ورد: «حسناتُ الأبرار سيِّئات المقرَّبين».

(١) اللكز: الضرب بالجُمْع على الصدر، وقيل: في جميع الجسد. مختار الصحاح، مادة (لكز).

(٢) روي عن سفيانَ، قالَ: لَمَّا قالَ موسَى: ﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] قالَتِ الملائكَةُ: «يا ابنَ النِّسَاءِ الحُيَّضِ، لَقدْ تـكَلَّمتَ بأَمرٍ عَظيمٍ». حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: ٧/ ٧٦. ومثل هذا الأمر العظيم والغيبي لا يثبت بمثل هذا الأثر المقطوع.

قال محمود: ولا تغترَّ بتستُّر هؤلاء بلا كيف، فهي مِن منصوبات أشياخهم، قال بعض العدلية فيهم(١): [من الكامل]

لَجماعـةٌ سَـمُّوا هَواهُـمْ سُـنةً ... وجماعَـةٌ حُمْـرٌ لعَمْـرِي مُوكَفَـهْ

هُـمْ شـبَّهوهُ بخلقِـهِ وتخوَّفُـوا ... شَنعَ الورى فتسـتَّروا بالبلكَفهْ

قال أحمد: انتقل إلى الهجاء، وقد أذن رسول الله ﷺ لحسان بن ثابت في المنافحة عنه وهجاء المشركين(٢) فتأسَّيتُ وقلت: [من الكامل]

وجماعـةٌ كفَـرُوا برؤيـةِ ربِّهِـمْ ... هـذا ووعـدُ الله مـا لَـنْ نُخلَفهْ

وتـلـقَّبُـوا عـدليّـةً قُلنا أجَلْ ... عدَلُـوا بربِّهـمُ فحسـبُهُم سَـفَهْ

وتنعَّتُـوا الناجِـينَ قلنـا إنّهُـمْ ... إنْ لم يكونُوا في لظًى فعلى شَـفَهْ

---

(١) القائل هو الزمخشري في أهل السنة، ومعنى كلامه: أي هم جماعة سمّوا هوى أنفسهم سنة، ولكن من عرف أن مستند المعتزلة العقل، ومستند الجماعة النقل عرف الهوى من الهدى. وحمر أي كالحمر. موكفة؛ أي: موضوع عليها الإكاف والإكاف شبه الرحال والأقتاب، مبالغةً في التشبيه، قد شبهوه: أي الله عز وجل بخلقه حيث قالوا: إنه يرى بالعين، فخافوا تشنيع الناس عليهم فتستروا بقولهم: إنه يُرى بلا كيف. فالبلكفة منحوتة من ذلك. شرح شواهد الكشاف ٢/ ١٥٦.

(٢) عن عائشة، أن رسول الله ﷺ، قال: «اهجوا قريشاً، فإنه أشد عليها من رشق بالنبل»، فأرسل إلى ابن رواحة فقال: «اهجهم» فهجاهم فلم يرض، فأرسل إلى كعب بن مالك، ثم أرسل إلى حسان بن ثابت، فلما دخل عليه، قال حسان: قد آن لكم أن ترسلوا إلى هذا الأسد الضارب بذنبه، ثم أدلع لسانه فجعل يحركه، فقال: والذي بعثك بالحق لأفرينهم بلساني فري الأديم، فقال رسول الله ﷺ: «لا تعجل، فإن أبا بكر أعلم قريش بأنسابها، وإن لي فيهم نسباً، حتى يلخص لك نسبي» فأتاه حسان، ثم رجع فقال: يا رسول الله قد لخص لي نسبك، والذي بعثك بالحق لأسلنك منهم كما تُسل الشعرة من العجين. قالت عائشة: فسمعت رسول الله ﷺ، يقول لحسان: «إن روح القدس لا يزال يؤيدك، ما نافحت عن الله ورسوله»، وقالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «هجاهم حسان فشفى واشتفى»، مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل حسان بن ثابت رقم (٢٤٩٠).

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿ وَٱلَّذِينَ عَمِلُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ثُمَّ تَابُواْ ﴾ [الأعراف: ١٥٣] لما عظم جناية متخذي العجل أتبعها ما يدلُّ على أنَّ الذنوبَ وإن عظمَتْ فعفو الله وكرمه أعظم بشرط التوبة، وما وراء ذلك طمعٌ فارغ.

قال أحمد: الحقُّ أن المعصية ما عدا الشِّرك أمرها موكولٌ إلى المشيئة.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿ وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ ﴾ [الأعراف: ١٥٤]، مجازٌ كأنَّ الغضبَ يقول له: افعل كذا، قل كذا، خذ برأس أخيك، ألقِ الألواح، ثم سكت عن إغرائه فسكن موسى.

قال أحمد: أصله سكت موسى ﷺ عن الغضب؛ ولهذا عدَّه بعضُهم من المقلوب كقولهم: خرق الثوبُ المسمارَ، وما قاله الزمخشري أحسن وأبلغ.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ ﴾ [الأعراف: ١٧٢] قال هذا تمثيلٌ وتخييلٌ لما نصب من الأدلة على وحدانيته وربوبيته والبصائر التي تركها فيهم مميزة بين الهدى والضلال، فكأنّه قال لهم وقالوا ذلك، وباب التمثيل واسع في كلام العرب.

قال أحمد: إطلاق لفظ التخييل على الله تعالى مردود، وقد أجرى بعضهم الآية على ظاهرها وقال: لا تزالُ الحقيقةُ مع إمكانها أما كيفية الإخراج والمخاطبة فالله أعلم/ . [٨٦/أ]

٩٨ ـ قلتُ: يؤيد الأول قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ ﴾ ولم يقل: من آدم.

قال محمود: وأراد ببني آدم أسلافَ[1] اليهود الذين أشركوا وقالوا: ﴿عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٣٠] وذريّاتِهم الذين في عهد الرسول ﷺ الذين اقتفوا آثارهم لقوله عطفاً عليها: ﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ﴾ ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ ﴾ ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ

(١) في الأصل: «إسلام» وهو خطأ، وما أثبتناه من سائر النسخ هو الصواب.

رَبُّكَ ﴾ [الأعراف: ١٦٧] ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ ﴾ [الأعراف: ١٧١] ﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ ﴾ [الأعراف: ١٧٥].

قال أحمد: الأظهرُ أنها عامة يدخل اليهودُ في عمومها، والمرادُ ببني آدم وبالذرية واحد، ولا يخرجُ منها إلّا آدم وحده ولا يخلو الكلام من اللَّف.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ [الأعراف: ١٨٠] التي هي أحسن الأسماء الحسنة لدلالتها على المعاني الحسنة من تمجيد وتقديس، ﴿وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ﴾ [الأعراف: ١٨٠] يميلون عن الحقِّ فيها فيسمُّونه بغير الأسماء الحسنى مما لا يجوز عليه.

قال أحمد: أو بما يجوزُ لكنْ لم يرِدْ في الشرع إطلاقه كالشّريف والعارف.

قال محمود: وتقول جهلة البادية يا أبا المكارم يا أبيض الوجه، أو يأتوا ببعض أسمائه كما أجاز المشركون يا الله ومنعوا يا رحمن فنزلت(١): ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾ [الإسراء: ١١٠].

قال أحمد: امتناعهم من إطلاق بعض الأسماء ليس بإلحاد، فأما تسميته بما لا يجوز وبما لا يليق فهو إلحاد.

قال محمود: ويجوز: ولله الأوصافُ الحسنى فصِفُوه بها، وذَرُوا مَن ينسبُ إليه مشيئة القبائح وفعل الفحشاء والمنكر وما يوجب التشبيه كالرؤية.

قال أحمد: الأوصافُ الحسنى وصف [بعموم](٢) بالقدرة حتى لا يشاركه عباده في خلق أفعالهم، وأنه لا يُسأل عما يفعل، وكلُّ قضائه عدل ولا يجب عليه رعاية

---

(١) روى نحوه ابن جرير وابن مردويه. الدر المنثور ٥/ ٣٤٨، وأسباب النزول للواحدي ١/ ٢٩٤.

(٢) زيادة من (ع، ح).

ما يتوهمه الخلق مصلحةً بعقولهم، وأنَّ وعده حق وقد وعد بالرؤية فقال: ﴿وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَٰٓئِهِۦۚ﴾ [الأعراف: ١٨٠] بمخالفة ذلك.

قال محمود: وقيل: إلحادُهم تسميةُ الأصنام آلهةً، واشتقاقهم اللات مِن الله، والعُزّى مِن العزيز.

وصوّبه أحمد.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنۡهَاۖ﴾ [الأعراف: ١٨٧] كأنك بليغ في السؤال عنها، فمن بالغ في السؤال عن شيء استحكم علمه فيه، ومنه إحفاء الشارب، و[أحفى في][(١)]/ المسألة. [٨٦/ ب]

وكرَّرَ ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ﴾ و﴿إِنَّمَا عِلۡمُهَا عِندَ ٱللَّهِ﴾ تأكيداً ولزيادة ﴿كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنۡهَاۖ﴾، وقد كرَّرَ العلماء الحذّاق في كتبهم، فلم يخلُ المكرّر من فائدة كما فعل محمد بن الحسن[(٢)] صاحبُ أبي حنيفة.

قال أحمد: وفي التكرير نكتةٌ لا توجد إلَّا في القرآن، وهو أنه إذا بُنِيَ الكلامُ على مقصَدٍ واعتُرِضَ دونَهُ في أثنائه عارضٌ، وأُريدَ الرُّجوعُ إلى المقصدِ الأول، وقد بَعُد، طُرِّي

---

(١) في الأصل: «وإحفاف»، وما أثبتناهُ في (ع، ح، ق، ز، ص) وهو هكذا المطبوع.

(٢) محمد بن الحسن الشيباني العلامة، فقيه العراق، صاحب الرأي، صحب النعمان ـ وهو أبو حنيفة ـ أياماً يسيرةً، وكان مرجئاً داعياً إليه، وهو أول من رد على أهل المدينة، ونصر صاحبه يعني النعمان، وكان عاقلاً ليس في الحديث بشيء، ومولده سنة خمس وثلاثين، وقيل: إحدى وثلاثين، وقيل: اثنتين وثلاثين ومئة. وقال السمعاني: مات محمد بن الحسن والكسائي في يوم واحد بالري. قال الشافعي رحمه الله: حملت من علم محمد وِقْرَ بعير. وقال الشافعي: ما رأيت أحداً يسأل عن مسألة فيها نظر إلا تبينت في وجهه الكراهة إلا محمد بن الحسن. المجروحون لابن حبان ٢/ ٢٧٦، وسير أعلام النبلاء ٩/ ١٣٦، والكامل في ضعفاء الرجال ٧/ ٣٧٧، وطبقات الفقهاء ١/ ١٣٥، ووفيات الأعيان ٤/ ١٨٥.

لتصل النهاية بالبداية، فإنه ابتدأ بالسؤال عن الساعة وطال الكلام إلى قوله: ﴿بَغْتَةً﴾ فأراد إنكار سؤالهم بوجه آخر وهو قوله: ﴿كَأَنَّكَ حَفِيٌّ﴾ وتعلقه قوي بالسؤال فطري، وغالبُ التطريةِ أنْ تكون بإجمال ولهذا قال: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ﴾، ولم يذكر الساعة اكتفاء بما تقدم وأعاد ﴿إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي﴾ [الأعراف ١٨٧] مجملاً، ومنه قوله[١]: [من الرجز]

عَجِّلْ لنا هذا وألحقنا بذا الْ[٢] الشَّـحْمِ إنّـا قد مَلْلنـاهُ بجَلْ[٣]

أعاد الألفَ واللّامَ في الشَّحم تِطريةً، ولو كان بيتاً واحداً لم يحتجْ إلى تطريةٍ ولا تكريرٍ، كما قال عَبِيد[٤]: [من الرَّمَل]

---

(١) نسبه سيبويه لغيلان وهو غيلان بن حريث. الكتاب ٤/ ١٤٧.

(٢) في الأصل: «بذاك» وكذا في معظم النسخ، وما أثبتناهُ في (ص، ح)، وكذلك هو في الخصائص، أقول: وقد رسم في الكتاب لسيبويه وفي النسخ هنا (بذ ل) بدل (بذا ال)، وقد دافع عن وجود الألف في الخصائص فقال: فكما علق حرف التعريف مدعومًا بألف الوصل وأعاده فيما بعد...»، إلى أن قال: وألف الوصل في قوله: «بذا ال» غير ملفوظ بها قيل: لو ابتدأت اللام لم يكن من الهمزة بد». الخصائص ١/ ٢٩٢.

(٣) معنى بجلْ: حسب يقال: بجلي كذا؛ أي: حسبي، أقول وهي رواية أكثر من ذكره، وقال البغدادي: وقوله: وألحقنا في رواية سيبويه: وألزقنا وضبط بعض شراح أبياته بخل بالخاء المعجمة أراد به الخل المعهود. والباء فيه حرف جر. وهذا أقرب إلى المعنى. انتهى. ولم أر من ذكره. خزانة الأدب ٧/ ٢١٤.

(٤) عبيد بن الأبرص، عبيد بفتح العين وكسر الباء من مضر، أبو زياد من دهاة الجاهلية وحكمائها. عاصر أمرَأ القيس وله معه مناظرات ومناقضات. وعمّر طويلاً حتى قتله النعمان بن المنذر وقد وفد عليه في يوم بؤسه، كان ترب عبد المطلب، وعاش مئةً وعشرين سنةً. الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف ٦/ ٢٥، والأعلام للزركلي ٤/ ١٨٨.

لغة الأبيات: يا خليلي مثنى خليل، وأربعاً بألف التثنية من ربع زيد بالمكان يربَع، بفتح الباء فيهما، إذا اطمأن وأقام به. واستخبرا أمر مسند إلى ألف التثنية. والحلال: جمع حال بمعنى نازل، وفي القاموس: الحلال: جمع حلة بكسر المهملة فيهما وهم القوم النزول وجماعة بيوت الناس أو مئة بيت والمجلس والمجتمع، وقوله: مثل سحق البرد إلخ، السَّحق بالفتح: الثوب =

يـا خليـليَّ اِربَعـا واسـتخبرا الـ ـمنزلَ الدَّارسَ من أهلِ الحلالِ

مثلَ سَحْقِ البُردِ عفّى بعدك الـ ـقطـرُ مغنـاهُ وتأويبُ الشّـمالِ

واسترسل بضعة عشر بيتاً كذلك[1].

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا﴾ [الأعراف: ١٨٩]، الضمير لهمـا ولكلِّ من تناسل من ذريتهما، وقوله: ﴿جَعَلَا﴾ على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مُقَامه، وكذلك: ﴿فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ [الأعراف: ١٩٠]؛ أي: فيما آتى أولادَهما، دليله: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٠] فجمع الضمير، وآدمُ وحواء بريئان من الشرك.

ووجهٌ آخر: الخِطاب لقريش، والنـفس الواحدة قُصيّ: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ فسمَّيا أولادهما الأربعة عبد مناف وعبد العزى وعبد قصيّ وعبد الدّار، وضمير ﴿يُشْرِكُونَ﴾ لهما ولأعقابهما ومَن اقتدى بهما.

قال أحمد: وأقرب من هذين التفسيرين أن يُرَادَ جنسا الذكرِ والأنثى من غير قصد إلى معين[2]؛ أي: خلقكم جنساً وجعل أزواجكم منكم لتسكنوا إليهنَّ فلما تغشّى أحد الجنسين الآخر جرى من الجنس كذا وكذا، ويجوز إضافة الكلام إلى الجنس، تقول: قتل/ بنو تميم فلاناً. [٨٧/ أ]

= البالي وقد سحق ككرم سحوقة بالضم كأسحق، والبرد بالضم: ثوب مخطط: فهو من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف. وعفى تعفيةً: غطاه تغطيةً ومحاه والقطر؛ أي: المطر فاعله. ومغناه: مفعوله. والمغنى: المنزل الذي غني به أهله ثم ظعنوا أو عام من غني بالمكان كرضي إذا أقام فيه. والتأويب: الرجوع والمراد تردد هبوبها. والشمال: الريح المعروفة. خزانة الأدب ٧/ ٢٠٩، وإيضاح شواهد الإيضاح: ٢/ ٦٣٥.

(١) إلا بيتاً واحداً وهو:

فانتحينـا الحـارث الأعـرج في جحفـل كالليـل خطـار العـوالي

يُنظر: خزانة الأدب للبغدادي ٧/ ٢٠٦.

(٢) قد ذهب إلى هذا الحسن وجماعة واختاره القفّال. انظر: تفسير البحر المحيط ٥/ ٢٤٦.

ومثله: ﴿وَيَقُولُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَءِذَا مَا مِتُّ﴾ [مريم: ٦٦] ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَـٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ﴾ [عبس: ١٦] ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢]، وعلى التفسير الأول أضاف الشرك إلى أولاد آدم وحواء وهو واقع من بعضهم، وعلى الثاني أضافه إلى قصيّ وعقبة، والمرادُ بعضهم، فالسؤال لازم لكلهم ويسلم هذا من حذف المضاف اللازم للأول، ومن استبعاد إرادة قصيّ بهذا، والظاهر من قوله: ﴿لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩] أنَّ المرادَ الجنس.

* * *

ومن سورة الأنفال(١)

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿كَمَآ أَخۡرَجَكَ رَبُّكَ﴾ [الأنفال: ٥] فيه وجهان، **أحدهما**: أنَّ الكاف رفع بخبر مبتدأ محذوف؛ أي: هذه الحال كحال إخراجك؛ أي: كراهيتهم فيما رأيت من تنفيل الغزاة كحال كراهتهم في خروجك.

والآخر: نصب بصفة الفعل المقدَّرِ عاملاً في لله؛ أي: الغنائم استقرَّتْ وثبتتْ مع كراهتهم، كما ثبتَ إخراجُكَ وهم كارهون.

قال أحمد: كان جدِّي(٢) يقول: جعل جزاء خروجه من بيته طاعةً وامتثالًا، وهم كارهون أن جعل الأنفال إليه وحكمه فيها نافذاً؛ أي: كما بلغت طاعتك الغاية القصوى بلغت إثابتك الدرجة العليا فإن الأجر على قدر النصب، ويجوز على هذا أن تكون الكاف رفعاً ونصباً كما سبق.

---

(١) مدنية في قول الحسن وعكرمة وجابر وعطاء، وقال ابن عباس: هي مدنية إلا سبع آيات، من قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ يَمۡكُرُ بِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [الأنفال: ٣٠] إلى آخر السبع آيات.
ـ سُمِّيت بهذا الاسم: لورود كلمة الأنفال فيها وهي لغة تعني: الغنائم، وكان المسلمون بعد انتصارهم في «بدر» قد اختلفوا كيف توزع الغنائم عليهم، فأراد الرسول ﷺ أن ينبههم إلى أن الغنائم هي من الدنيا والاختلاف فيها خلاف على الدنيا وأنّ ربهم يريد أن يرسّخ في قلوب المسلمين قوانين النصر بعيداً عن الدنيا ورموزها، وأراد أن يقنعهم أن الأنفال قضية فرعية أمام القضية المهمة التي هي تقوى الله؛ ولذا فإن السورة ابتدأت بالسؤال عن الأنفال في الآية: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَنفَالِۖ قُلِ ٱلۡأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِۖ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصۡلِحُواْ ذَاتَ بَيۡنِكُمۡۖ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [الأنفال: ١].
ـ وآياتها: خمس وسبعون آية. تفسير القرطبي ٧/ ٣٦٠، وتفسير البغوي ٣/ ٣٢٥.

(٢) مر ذكره في ص ١٣٠ أنه أبو العباس أحمد بن فارس الوزير.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَيُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُحِقَّ ٱلْحَقَّ﴾ [الأنفال: ٧] الآية؛ أي: تريدون عاجل الأمور وسفسافها، بأن أرادوا العير دون النفير ويريد الله معالي الأمور ونصرة الحق، واختار لهم ذات الشوكة ليكسروا شوكتها.

واللام في ﴿لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ﴾ [الأنفال: ٨] متعلق بمحذوف؛ أي: فَعَلَ ذلك ليحقَّ الحقَّ وليس ذلك تكراراً؛ لأنَّ الأول تمييز بين الإرادتين وهذا بيان لغرضه فيما فعل، ويجب تقدير المحذوف متأخِّراً ليفيدَ الاختصاصَ وينطبق عليه المعنى.

قال أحمد: ذُكِرَت الإرادة في الأولى مطلقةً لم تتقيَّد بالواقعة الخاصة، كأنه قال: وتودون غير ذات الشوكة تكون لكم والله يريد تحقيقَ/ الحقّ ومحقَ الكفر [٨٧/ب]
فخصّكم بذات الشوكة، فبينَ الكلامين عمومٌ وخصوص وإطلاق وتقييد وفيه مبالغةٌ وتأكيد.

قال محمود: وقُرِئ: ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً﴾ [الأنفال: ١١] مفعول من أجله(١).

وشرطه أن يكونَ علةً لفاعل الفعل المعلل، لكنَّ المراد يغشيكم النعاس فيغشاكم أمنةً منه(٢).

---

(١) أي: بنصب النعاس على أنه مفعول به وأمنةً مفعول لأجله كما في المطبوع، سواء يغشيكم بالتخفيف أو التشديد، إذ قرأ يعقوب، وابن عامر، وعاصم، وحمزة، والكسائي، وخلف: ﴿يُغَشِّيكُمُ﴾ بضم الياء، وفتح الغين، وكسر الشين مشددةً، وياء بعدها، مضارع «غشّى يغشّي» مضعف العين، وقرؤوا ﴿ٱلنُّعَاسَ﴾ بالنصب، وقرأ نافع وأبو جعفر: (يُغْشكُم النُّعَاسَ) بضم التحتية وسكون المعجمة ونصب النعاس. الهادي شرح طيبة النشر ٢/ ٢٦٤.

(٢) الاختصار لم يفِ بالغرض ولابد من نقل الكلام من المطبوع: «وأَمَنَةً مفعول له. فإن قلت: أما =

قال أحمد: ومثله ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ [خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [الروم: ٢٤]، كأنه قال: يريكم البرق][1] فترونه خوفاً وطمعاً، ولقائل أنْ يقول: فاعل التغشية والأمنة هو الله تعالى وهو خالقهما، فاتَّحدَ فاعل الفعل والعلة فيرتفع السؤال على قواعد السنة، ويمكن أن يقال: لا بدَّ وأن يكون فاعل الفعل متَّصفاً بالفعل والعلة، والله تعالى وإن كان خالق الأمنة لا يقال له آمن، بل الآمنُ: العبد الذي خُلِقَت له الأمنة، فيحتاج إلى الجواب السالف.

قال محمود: ومن قرأ[2]: ﴿يغشاكم﴾ [الأنفال: ١١]، جاز أن يكون الأمنة للنعاس الذي هو فاعل مجازاً، وهو في الحقيقة لأصحاب النعاس، أو أنه أتى في وقت كان من حقِّه أن لا يقدّم النعاس على غِشيانكم، وما غشيكم إلا أمنةً له من الله تعالى، ولولا الأمنة ما غشيكم تمثيلاً وتخييلاً، قال[3]: [من الوافر]

= وجب أن يكون فاعل الفعل المعلل والعلة واحداً؟ قلت: بلى، ولكن لما كان معنى يغشاكم النعاس. تنعسون، انتصب أمنةً على أن النعاس والأمنة لهم. والمعنى: إذ تنعسون أمنةً بمعنى أمناً؛ أي: لأمنكم، ومِنْهُ صفة لها؛ أي: أمنةً حاصلة لكم من الله عزّ وجلّ. الكشاف ٢/ ٢٠٣.

(١) هذه الزيادة من (ع).

(٢) قرأ ابن كثير وأبو عمرو: يَغْشَاكم: بفتح الياء والشين، والنعاس: بالرفع. شرح طيبة النشر لابن الجزري ١/ ٢٤١.

(٣) قال في حاشية الشهاب على البيضاوي ٤/ ٢٥٧: قاله الزمخشري، وكذلك نسبه له صاحب شرح أبيات الكشاف، وقال الطِّيبي: قيل: إن هذا البيت للزمخشري.

ومعنى البيت: يخاف النوم أن يغزو عيوناً تخافك فالنوم كثير النفار والشرود، شبهه بحيوان يصح منه الخوف على طريق المكنية. وقوله فهو نفار شرود: تفريع للترشيح. ونسبة الخوف للعيون مجاز عقلي. الكشاف ٢/ ٢٠٣، ونواهد الأبكار وشوارد الأفكار ٣/ ٤٦٢.

يهـابُ النَّـومُ أنْ يغشـى عيونـاً تـهابُـكَ فهـو نـفّارٌ (١) شَـرُودُ

وصوّب أحمد المعنى وأنكر لفظَ التَّخييل.

٩٩ ـ قلتُ: وفيه بعد؛ لأنَّ هذه الاستعارة البعيدة للنوم قد تُستحسَنُ في الشعر كنايةً على المبالغة، وغلبةَ باطل على حقه، ولا يوجد ذلك في كلام الله عز وجل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]؛ [أي] الرمية التي رميتها أنت لم ترمها على الحقيقة، إذ لو كنت أنت رميتها لما تعدَّتْ غاية رمية البشر، فأثبتَهَا له؛ لأن صورتها وقعت منه، ونفاها عنه؛ لأنَّ أثرَها لا يطيقه البشر فكان الله فاعلها حقيقةً وكأنها لم توجد من البشر أصلاً.

قال أحمد: المجاز يصح سلبه دون الحقيقة تقول: البليدُ ليسَ بحمارٍ، مع صحة إطلاقه عليه مجازاً(٢).

---

(١) في جميع نسخ المختصر (يهّاب)، والصواب ما أثبتناهُ من الكشاف ٢/ ٢٠٣.

(٢) العبارة في المطبوع مرتبط بعضها مع بعض لتؤدي المعنى صحيحاً وفي اختصارها هنا قصور في تأدية المعنى، والعبارة من المطبوع: «قال أحمد: أوضح مصداق في التمييز بين الحقيقة والمجاز. ألا تراك تقول للبليد: ليس بحمار، ويصدق عليه مع صدق قولك فيه على سبيل التجوز إنه حمار، فإذا ثبت لك أن من مميزات المجاز صدق سلبه بخلاف الحقيقة، فافهم أن هذه الآية تكفح وجوه القدرية بالرد، وذلك أن الله تعالى أثبت الفعل للخلق ونفاه عنهم، ولا محمل لذلك إلا أن ثبوته لهم مجاز، والفاعل والخالق حقيقةً هو الله تعالى، فأثبته لهم مجازاً، ونفاه عنهم حقيقةً. وإياك أن تعرج على تنكيس الزمخشري في تأويل الآية، فإنه نظر أعوج، وباطل مخلج، والحق أبلج، والله الموفق بكرمه». الانتصاف فيما تضمنه الكشاف ٢/ ٢٠٧.

قال أحمد: / هذه الآية تلفَحُ وجوه القدرية بالرد(١)؛ لأن الله تعالى أثبت الفعل [٨٨/أ] للخلق ونفاه عنهم لأنه ما عده حقيقةً، ولا التفات إلى ما عوَّل عليه الزمخشريُّ وعكس فيه من التأويل(٢).

قال محمود: ولو علم الله أن اللُّطف يفيد في هؤلاء الصُّمِّ البكم للطفَ بهم، ولو لطف بهم لما نفع اللطف فلذلك منعهم الطاعة، أو ولو لطف بهم فصدقوا لارتدوا.

قال أحمد: إطلاق أنَّ اللُّطف يقع من الله للعبد ولا ينفعه قبيحٌ مردود، فإنَّ اللُّطف عندنا: أنْ يخلق في قلبه قبول الحق والإصغاء له هذه عقيدة أهل الحق، ثم لو بُحث معه على مذهبه لم يستقمْ قوله: لو علم الله فيهم خيراً للطفَ بهم ولو لطف لتولَّوا، فيلزم توليهم على تقدير علم الله الخير فيهم ولا يتمُّ الكلام إلا لجعل الإسماع الواقع جواباً لـ«لو» غير الإسماع الذي جعل شرطاً للثاني؛ أي: لو علم الله فيهم خيراً

---

(١) أي: بنفيهم لخلق أفعال العباد.

(٢) ورد النفي والإثبات على شيء واحد، فكان لابد أن يكونا بتوجيهين مختلفين، فمن هنا جاء الاختلاف في تفسير التوجيهين، وكثير من المفسرين من أهل السنة ذهبوا إلى قريب مما ذهب إليه الزمخشري، فقالوا في تفسير الآية: أي لم يصب رميك ذاك ويبلُغ ذلك المَبلَغ بك إنما الله عز وجل توّلى ذلك، وهذا مجاز، وذُكر أيضاً: أنه ليس في وسع أحد من البشر أن يرمي كفاً من الحصى إلى وجوه جيش فلا يبقى فيه عين إلا ويصيبها منه شيء، وقيل أيضاً: وما رميت بالرعب في قلوبهم إذ رميت بالحصباء ولكن الله رمى بالرعب في قلوبهم حتى انهزموا، والخلاصة أن ما ذهب إليه الزمخشري ليس بعيداً عن هذه التأويلات ولكن معرفة أحمد بعقيدته الفاسدة بنفي خلق أفعال العباد هي التي جعلته ينكر ويرد عليه. والله أعلم. معاني القرآن للزجاج ٢/ ٤٠٧، وتفسير البغوي ٢/ ٢٧٨، والبحر المحيط ٥/ ٢٩٦.

لأسمعهم إسماعاً يحصلُ لهم الهدى، ولو أسمعهم لا على أن يحصل لهم الهدى بل إسماعاً مجرداً لتولَّوا وهم معرضون.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ﴾ [الأنفال: ٢٤]؛ أي: يميته فيفوته انتهاز فرصة التمكن بإخلاص القلب ومعالجة أدوائه ورده سليماً.

وقيل: يُبْدِلُهُ بالخوفِ أمناً وبالذِّكرِ نسياناً وعكسه مما يجوز على الله تعالى، أما ما يُثاب العبد عليه ويُعاقب فلا، وقول المجبرة يحول بينه وبين الإيمان إذا كفر وبين الكفر إذا آمن، تعالى الله عما يقول الظالمون.

قال أحمد: الذي نسبه إلى المجبرة هو المعتقد الحق ولو كره الكافرون.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٤١]، يجوز أن يكون ذِكْرُ الله والرسول، المراد به: الرسول كقوله: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرۡضُوهُ﴾ [التوبة: ٦٢] وأن يُضربَ له سهمٌ سادس يُصرف للقُرَبِ، وأن يُرادَ أنّ من حقِّ القُرَب أنْ يكونَ متقرَّباً بها إلى الله تعالى، ثم ذكر من جنس القُرَب ما ذكر تفضيلاً على غيرها كقوله: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨] **والأول:** مذهب أبي حنيفة(١)، والشافعي(٢) يجب صرفه إلى الأخماس المذكورة،

---

(١) مذهب أبي حنيفة قد فصله الزمخشري في الكشاف بقوله: إن الغنائم كانت في عهد رسول الله ﷺ على خمسة أسهم: سهم لرسول الله ﷺ، وسهم لذوي قرباه من بني هاشم وبني المطلب، دون بني عبد شمس وبني نوفل، استحقوه حينئذٍ بالنصرة.
وثلاثة أسهم: لليتامى والمساكين، وابن السبيل. وأمّا بعد رسول الله ﷺ فسهمه ساقط بموته، وكذلك سهم ذوي القربى، وإنما يُعطَون لفقرهم، فهم أسوة سائر الفقراء، ولا يُعطى أغنياؤهم فيقسم على اليتامى والمساكين وابن السبيل. تفسير الكشاف ٢/ ٢٢١، وبدائع الصنائع ٧/ ١٢٤.

(٢) وأيضاً فصل الزمخشري في الكشاف: فمذهب الشافعي يُقسم على خمسة أسهم: سهم=

والثاني: مذهب / أبي العالية[1]، يُفرَضُ سهمٌ سادس يصرف إلى الكعبة، والثالث: [٨٨/ ب] مذهب مالك.

قال أحمد: مذهب مالك أنَّ الأمر فيه إلى رأي الإمام يصرفه إلى مصالح المسلمين[2]، والآية مطابقة له، والمراد منه بيان أنَّ الخمس مصروفٌ في وجوه القربات لله تعالى، وتخصيص ما ذُكِرَ تنبيهٌ على فضله.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ ٱلْتَقَيْتُمْ فِىٓ أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٤] إنما جازت رؤية الكثير قليلاً بأن يستر بعضهم عنه بحاجز، أو يخلق في أعينهم ما يستقلّون به الكثير، كما خلق في عيون الحول ما يستكثرون به القليل ويرون الواحد اثنين.

قال أحمد: فيه دليلٌ بيّن على أنَّ الله تعالى يخلق الإدراك في الحاسة من غير وقوف على شرط من حاسة أو ارتفاع أو مقابلة أو ارتفاع حجب أو غيرها، إذ لو كانت هذه الأشياء موجبةً للرؤية عقلاً لما أمكن أن يحتجبَ عنهم بعضُهم، ويدرك بعضهم

= لرسول الله ﷺ يُصرف إلى ما كان يَصرفه إليه من مصالح المسلمين: كعدّة الغزاة من السلاح والكراع ونحو ذلك. وسهم لذوي القربى من أغنيائهم وفقرائهم، يقسم بينهم الذكر مثل حظ الأنثيين. والباقي للفرق الثلاث. تفسير الكشاف ٢/ ٢٢١، والبيان للعمراني ١٢/ ٢٢٨.

(١) رفيع بن مهران، أبو العالية الرياحي البصري، الإمام، المقرئ، الحافظ، المفسر، أدرك الجاهلية، وأسلم بعد موت النبي ﷺ بسنتَين، قال أبو خلدة: مات يوم الاثنين الثالث من شوال سنة تسعين، وقال غيره: مات سنة ثلاث وتسعين، وقال المدائني: مات سنة ست ومئة، وقال أبو عمر الضرير: مات سنة إحدى عشرة ومئة، والصحيح الأول. سير أعلام النبلاء ٤/ ٢٠٧، وتهذيب الكمال ٩/ ٢١٤، والتاريخ الكبير ٣/ ٣٢٦.

(٢) في اختصار المصنف ما يوحي أن أحمد استدرك على الزمخشري في مذهب مالك، والواقع أنه وضّح مذهب مالك في عطف الرسول وما بعده على لفظ الجلالة (الله). الكشاف ٢/ ٢٢١.

فيجوز خلق الإدراك مع انتفاء هذه الأسباب، وألّا يخلقه مع وجودها، وهو ردٌّ على من أنكر جواز الرؤية لله تعالى بناءً على وجوب اعتبار هذه الأسباب.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيۡسَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [الأنفال: ٥١] أتى بظلَّام للتكثير لأجل العبيد، أو لأنَّ العذاب من العِظَم بحيث لولا الاستحقاق لكان المعذِّب بمثله ظلّاماً.

قال أحمد: بهذا يُجاب من قال: نفي الأدنى أبلغ من نفي الأعلى، وتنزيه الله تعالى جديرٌ بالمبالغة فهذان جواباه.

قال [محمود][1]: ﴿وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ﴾ [الأنفال: ٦٠] الرِّباط: هي الخيل المربوطة في سبيل الله تعالى، أو جمع ربيط كفصيل وفصال.

قال أحمد: المطابق للرمي أن يكون الرِّباط على بابه مصدراً.



---

(١) هذه الزيادة من: (ح، ع، ق).

ومن سورة التوبة[١]

قال محمود: عُلِّقت البراءة بالله ورسوله، والمعاهدة بالمؤمنين؛ لأنه قد أذِنَ في معاهدة المشركين أولاً، فاتفق المسلمون مع رسول الله ﷺ وعاهدوا، فلما نقضوا أوجب الله تعالى النبذَ إليهم، فقيل للمسلمين: اعلموا أن الله ورسوله بريئان مما عاهدتم عليه المشركين.

قال أحمد: فيه سرٌّ وهو أنَّ نسبة العهد / إلى الله ورسوله في مقام نُسِبَ إليه [٨٩/أ]
النبذُ لا يحسن شرعاً، ألا ترى إلى وصية رسول الله ﷺ أمراء السّرايا[٢]: «**وإذا نزلْتَ**

---

(١) هي سورة مدنية، قال ابن الجوزي: هي مدنية بإجماعهم، سوى الآيتين اللتين في آخرها: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [التوبة: ١٢٨] فإنها نزلت بمكة. زاد المسير ٢/ ٢٣٠.
ـ هي السورة الوحيدة التي لا يوجد بسملة في بدايتها في القرآن، وقد ذكر القرطبي أسباباً كثيرة لذلك ثم قال: والصحيح أن التسمية لم تكتب لأن جبريل عليه السلام ما نزل بها في هذه السورة قاله القشيري. تفسير القرطبي ٨/ ٦٣.
ـ في هذه السورة فضح الله المنافقين وأحوالهم. وورد فيها ما صاحب غزوة تبوك من أحداث.
ـ سبب تسميتها بهذا الاسم يرجع إلى قصة الثلاثة الذين تخلفوا عن الغزوة في آخر السورة والذين تاب الله عليهم.
ـ ولها تسميات أخرى كسورة براءة وسورة القتال. وتُسمى هذه السورة بأسماء عديدة أوصلها بعض المفسرين إلى أربعة عشر اسمًا. جاءت بين سورتَي الأنفال ويونس، نزلت بعد سورة «المائدة».
ـ عدد آياتها: ١٢٩ آية.

(٢) رواه مسلم في كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها، رقم (١٧٣١).

على حِصْنٍ فسألوك: أن تُنزلهم على حُكْمِ الله تعالى؛ فأنزِلْهُمْ على حُكمِك، فإنك لا تدري أتصيبُ حكمَ الله أم لا، وإنْ طلبوا منكَ ذمة الله فأعطهم ذمتك، فلأن تخفِرَ ذمتك أهونُ من أنْ تخفَر ذمة الله»، فتوقيرُ عهدِ الله وقد تحقّق من المشركين النكث، وتبرأ الله ورسوله منه أولى ألّا يُنسب العهد المنبوذ إلى الله تعالى.

قال محمود: وقوله: ﴿إِلَى ٱلَّذِينَ عَـٰهَدتُّم﴾ [التوبة: ١] استثناء من قوله: ﴿فَسِيحُواْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢]؛ أي: فقولوا لهم سيحوا: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَـٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَـٰهِرُواْ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ﴾ [التوبة: ٤]، كأنه قيل: لا تجعلوا الوفي كالغادر.

قال أحمد: ويجوز أن يكون خطاباً من الله تعالى ورسوله ﷺ إلى المعاهدين إلا الباقين على العهد بقوله: ﴿فَسِيحُواْ﴾ [التوبة: ٢]، أو يكون فيه خروج من خطاب المسلمين في عاهدتم إلى خطاب المعاهدين، والتفات في قوله: ﴿غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُخْزِى ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [التوبة: ٣] وقياسه: غير معجزي الله وأنّي مخزي الكافرين، وفيه افتنان وتفخيم للشأن ثم يعود إلى خطاب المؤمنين بقوله: عاهدتم ثم لم يُنقضوكم ولم يظاهروا عليكم فأتموا، والزمخشري أضمر «قولوا» ليطابق خطاب أتموا الآية للمؤمنين ولا يكون فيه التفات، وكلا الوجهين فيه نوع من البيان.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [التوبة: ٥]، نُصب على الظرف كقوله: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الأعراف: ١٦].

قال أحمد: وفي انتصابه ظرفاً نوعٌ من الاتساع(١)؛ لأنه ظرف مختص فهو كقوله(٢): [من الوافر]

.... كـما عَسَـلَ الطَّرِيـقَ الثَّعلَـبُ

ويحتَمِلُ أنْ يكونَ المرصدَ مصدراً؛ لأنَّ اسم الزمان والمكان والمصدر من فعله واحد، و(اقعدوا) في معنى: ارصدوا، ويقرب الظرف قوله تعالى: ﴿حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] فيتطابق الظرف في المكانين.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ﴾ [التوبة: ٧] استفهام إنكار، و(كيف) الثانية تكرار، حُذِفَ الفعل معها لكونه معلوماً مذكوراً.

قال أحمد: وهو من التَّطرية، وقد تقدَّمتْ أمثالُها/ . [٨٩/ ب]

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ

---

(١) قال ابن هشام: «وقول ابن الطراوة في قوله:

.... كمـا عسـلَ الطـريـقَ الثـعلـبُ

وقول جماعة في دخلت الدار أو المسجد أو السوق إن هذه المنصوبات ظروف، وإنما يكون ظرفاً مكانياً ما كان مبهماً ويعرف بكونه صالحاً لكل بقعة كمكان وناحية وجهة وجانب وأمام وخلف، والصواب أن هذه المواضع على إسقاط الجار توسعاً». مغني اللبيب ١/ ٧٥٠.

(٢) هو ساعدة بن جؤيّة الهذلي، والبيت بتمامه هو:

لَـدْنٌ بِهَـزِّ الكَـفِّ يَعْسِـلُ مَتْنُـهُ فيـهِ كَـما عَسَـلَ الطَّريـقَ الثَّعْلَبُ

اللـدن: الليـن النـاعم. ويعسل يشـتد اهتـزازه. وعـسل الثعلب والذئب في عـدوه: إذا اشتد اضطرابه بفتح السين في الماضي وكسرها في المستقبل والمصدر عسلاً وعسلاناً بتحريكهما. الكتاب لسيبويه ١/ ٣٥، وخزانة الأدب للبغدادي ٣/ ٨٥.

عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِۚ أُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ ﴾ [التوبة: ١٧]؛ أي: إذا أحبط الكفرُ أو الكبيرةُ الأعمال الثابتة الصَّحيحة فما ظنك بالمقارن، وأشار إلى ذلك فجعل ﴿ شَٰهِدِينَ ﴾ حالاً.

قال أحمد: أصابَ في قضية الكفر وأخطأ في أمر الكبيرة، فهو على قاعدته الفاسدة.

قال محمود: [في قوله]: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ١٨] حسمٌ لأطماع الكفار، بأن الذين آمنوا وعملوا الصالحات واستشعروا الخشيةَ والتَّقوى فهم في الاهتداء بين عسى ولعلَّ، والقصدُ ترجيحُ الخشية على الرجاء ورفض الاغترار.

قال أحمد: وأكثرهم يقول: عسى من الله واجب ظناً أنَّ استعمالها غير مصروفة للمخاطبين، والحق مع محمود فإنَّ حال هؤلاء المؤمنين حال من يرجو الاهتداء وإلا فالعاقبة عند الله تعالى معلومة.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍۙ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾ [التوبة: ٢٥] عطف ظرف الزمان على ظرف المكان وتقديره: ومواطن حنين أو في أيام مواطن حنين، أو يُراد بالمواطن الوقت كمقتل الحسين، على أنَّ الواجب أن ينتصب يوم حنين بمضمر غير هذا الظاهر لأن قوله: ﴿إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ [التوبة: ٢٥] بدلٌ من يوم حنين، ولم تعجبهم كثرتهم في تلك المواطن ولم يكونوا كثيراً في جميعها، فإمّا أن يُضمر فعل خاص بها وإما أن يضمر اذكر.

قال أحمد: لا مانع من عطف ظرف زمان على المكان كعطف أحد المفعولين على الآخر، تقول: ضربَ زيدٌ عمْراً يوم الجمعة وفي المسجد، كما تقول: ضربَ زيدٌ عمْراً وبكراً، مع أنه لا بدَّ من تغاير الفعلين الواقعين بمفعولين، فإنك إذا قلت: ضربتُ زيداً اليوم وعمْراً أمس، لم تشكَّ في أن الضَّربين متغايران، والظرفان في

الفعل واحد في الصناعة، فيجوز في الآية بقاء كل من الظرفين على حاله، واستدلال محمود بأن: ﴿إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ تدلُّ على وجوب إضمار فعل، وبأن كثرتهم لم تكن ثابتة في كل المواطن غير لازم، تقول: اضربْ زيداً حين يقوم وحين يقعد، فالناصب للظرفَين واحد وهما/ متغايران، إنما يمتنع أن ينصبَ الفعلُ الواحدُ ظَرفي [٩٠/أ] زمان مختلفَين مع عدم العطف.

١٠٠ ـ **قلتُ**: لم يُجِبْ جواباً شافياً، لكنَّ الجوابَ يُفهَم من كلامه فإنَّ غايته: امتناع اختلاف الظرفين؛ لأجل البدل ولو صرَّحت باختلافهما لقبُح.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ [التوبة: ٢٨] نهى المسلمين عن تمكينهم.

قال أحمد: وقد يَستدلُّ بها من يعتقدُ أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لاسيَّما المناهي وهو بعيد هاهنا؛ لأن الظاهر أنهم لا ينزجرون بهذا النهي، فالمراد خطاب المؤمنين، ولأن أول الآية مُصدَّر بخطابهم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وآخرها بخطابهم ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ﴾ وهو من باب لا أرينَّك هاهنا، ومن باب: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿عَنْ يَدٍ﴾ [التوبة: ٢٩] إما من المُعطي؛ أي: عن يدٍ مؤاتية، فالمنقاد[١] يُعطي بيده ويقال: نزعَ يده إذا خالف[٢]، أو: حتَّى يعطوها من يدٍ إلى يد نقداً غير نسيئة.

---

(١) هكذا في (ع، ح)، وفي الأصل «للانقياد».

(٢) الربط بين هذه العبارة والتي قبلها بهذا الاختصار غير دقيق وكلام الزمخشري بالأصل واضح: «أي: عن يد مؤاتية غير ممتنعة؛ لأنّ من أبى وامتنع لم يعط يده، بخلاف المطيع المنقاد، ولذلك قالوا: أعطى بيده، إذا انقاد وأصحب. ألا ترى إلى قولهم. نزع يده عن الطاعة، كما يقال: خلع ربقة الطاعة عن عنقه». الكشاف ٢/ ٢٦٢.

قال أحمد: وهو كقوله ﷺ: «**لا تبيعوا الذَّهبَ بالذَّهبِ.... إلّا يداً بيد**»[(١)].

قال محمود: وإمّا من الآخذ؛ أي: عن يدٍ قاهرة مستولية، أو المراد باليد هاهنا: الإنعام، إذ قبول الجزية وإبقاء نفوسهم إنعام عليهم.

قال أحمد: وهذا الوجه أملأُ بالفائدة.

قال محمود: وجاز ﴿وَيَأۡبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ﴾ [التوبة: ٣٢]؛ لأن (أبى) أُجريت مُجرى لم يُرد، ولهذا قُوبل بها ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطۡفِـُٔواْ﴾ وأوقعها موقع لا يريد الله إلا أن يتم فلذلك صح الاستثناء.

قال أحمد: ولا يقال إذا كان الإباء بمعنى نفي الإرادة، فكما صح الإيجاب بعد نفي الإرادة فينبغي أن يصح بعد ما هو في معناها، لأنّا نقول لوجود حرف النفي أثر في تصحيح مجيء الإيجاب.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَلَا تَضُرُّوهُ شَيۡـٔٗا﴾ [التوبة: ٣٩]؛ أي: لا تضرُّوا الله ولا تضرُّوا الرسول ﷺ.

قال أحمد: يؤيِّد الثاني قوله عقبها: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدۡ نَصَرَهُ ٱللَّهُ﴾ [التوبة: ٤٠].

قال محمود: وتحقيق الجزاء في قوله: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدۡ نَصَرَهُ ٱللَّهُ﴾ فيه وجهان: **أحدهما**: إلّا تنصروه فسينصره من نصره من قبل وليس معه / إلّا رجل واحد. [٩٠/ب]

والثاني: أنه أوجب له النصر وجعله منصوراً في ذلك الوقت فلن يُخذَل من بعده.

قال أحمد: الفرق بين الوجهين عسِرٌ، وغايته أنه وعده في الأول بنصر مستقبل،

---

(١) رواه مسلم بهذا اللفظ: كتاب المساقاة، باب الربا رقم (١٥٨٤).

أكَّد الله تعالى تحقيقه بوجود نظيره من قبل، وفي الثاني إخبار باستمرار نصر ماضٍ والأمر فيهما متقارب.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ﴾ [التوبة: ٤٣] كناية عن الجناية؛ لأنَّ العفو مرادفها، ومعناها أخطأت وبئس ما صنعت: ﴿لِمَ أَذِنتَ﴾، كنايةً كما كنّى عنه بالعفو.

قال أحمد: هو بين أمرَين: إما ألّا يكون هذا المعنى مراداً فقد أخطأ، أو أن يكون مراداً لكن كنّى الله تعالى عنه إجلالاً لقدره، أفلا يتأدَّب بأدب الله عز وجل لاسيما مع رسوله ﷺ، وقد قيل: لو بدأه الله بقول: لم أذنت لهم قبل العفو لتفطر قلبه(١).

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿لَا يَسۡتَـٔۡذِنُكَ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ أَن يُجَٰهِدُواْ﴾ [التوبة: ٤٤] ليس من عادة المؤمنين أن يستأذنوا في الجهاد، إنما المنافقون يستأذنون وهو دليل على تخاذلهم.

قال أحمد: لا ينبغي لأحدٍ أنْ يستأذن أخاه في فعل معروف ولا المضيف أنْ يستأذن الضيف في أنْ يضع الطعام، وإلّا فذلك أمارة التكلف، ووصف الله تعالى الخليل ﷺ بقوله: ﴿فَرَاغَ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ﴾ [الذاريات: ٢٦]؛ أي: ذهب في خُفية فجاء بعجل سمين من أجود ما عنده، فهذا مما ينبغي أن يتأدَّب به، وأشدّ من هذا: التثاقل عن الخروج بعدَ الطلب فهو إمساك بشعبةٍ مِن نفاق.

قال محمود: قوله: ﴿فَثَبَّطَهُمۡ﴾ [التوبة: ٤٦] وكراهة أن يخرجوا إلى العدو قبيح،

---

(١) قريب من هذا ما رواه ابن أبي شيبة عن سفيان بن عيينة عن مسعر عن عون قال: كان يقال: «من أحسن الله صورته أخبره بالعفو قبل الذنب»، المصنف رقم (٣٤٩٦٢)، ٧/ ١٥٩.

وإنما جاز لأنه علم أنَّهم لو خرجوا في المسلمين ما زادوهم إلا خبالاً، وإنما أنكر على النبي ﷺ إذنه لهم؛ لأنَّه لم يطّلع على هذه الحكمة ولم يكن إذنه لأجلها لكن اعتذروا فقبلَ عذرَهم.

قال أحمد: رعاية الأصلح والتحسين والتقبيح قاعدتان باطلتان، والله تعالى ألقى في قلوبهم كراهيةَ الخروج والانبعاث إرادةً لشقائهم/ ، وانضاف إلى ذلك راحة [٩١/أ] المسلمين من مرافقتهم وليس ذلك شرطاً لنفوذ المشيئة.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿ٱقْعُدُوا۟ مَعَ ٱلْقَـٰعِدِينَ﴾ [التوبة: ٤٦] تعجيزٌ لهم وإلحاق بالنساء والصِّبيان والزَّمنى الذين شأنهم القعود والجثوم في البيوت.

قال أحمد: لو قيل: اقعدوا لما أفاد إلا الأمر بالقعود، ومثله مبالغة فرعون بقوله: ﴿لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ﴾ [الشعراء: ٢٩] ولم يقل: لأجعلنك مسجوناً لذلك.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ ...﴾ [التوبة: ٦٠] الآية. قصر لجنس الصدقات على الأصناف المخصوصة لا يتجاوزهم، كأنه قال: هي لهم لا لغيرهم، فيجوز صرفها إلى الأصناف كلِّهم وإلى بعضهم وهو مذهب أبي حنيفة(١).

قال أحمد: وهو مذهب مالك(٢)، والقول بوجوب صرفها إلى جميعهم(٣) أُخِذَ من لام التّمليك، و (واو) التشريك لا تساعد عليه الآيةُ(٤)؛ لأنها مصدَّرة بإنما

---

(١) بل له أن يقتصر على صنف واحد. الهداية في شرح بداية المبتدي ١/ ١١٠.

(٢) الشرح الكبير للشيخ الدردير ١/ ٤٩٨.

(٣) وهو مذهب الشافعي وبهذا الدليل استدلوا وقالوا: لا يجوز ترك صنف منهم مع وجوده، فإن تركه ضمن نصيبه. المجموع ٦/ ١٨٥.

(٤) وعبارة أحمد في المطبوع ذكر مذهب الشافعي وهي أكثر وضوحاً: «والقول بوجوب صرفها إلى جميع =

الدالة على أنَّ غيرهم لا يستحقُّ منها شيئاً.

١٠١ ـ **قلتُ**: الآية وإن لم تُفد ذلك من جهة ﴿إِنَّمَا﴾، فإنها قد أفادته من جهة الواو واللام، و﴿إِنَّمَا﴾ وإنْ دلَّت على نفي استحقاق مَنْ عدا المذكورين فإنها لا تمنع من وجوب استيعاب المذكورين من دليل خارج.

قال محمود: وعدل في الأربعة الباقية[1] إلى ﴿وَفِى﴾ إشارةً[2] إلى أنهم أرسخ في الاستحقاق؛ لأن ﴿وَفِى﴾ للوعاء فجعل هؤلاء مصبّاً للصدقات.

قال أحمد: الأربعة الأول مُلَّاك لما عسى أنْ يُدفَع إليهم، والأربعة الأخيرة لا يملكون ما يُصرَف إليهم إنما يصرف المال في مصالح تتعلق بهم، فإن ما للرقاب تملكه السادة المكاتبون فلا يحصل في أيديهم، والغارمون يُصرَف نصيبهم لأرباب الدُّيون، وكذلك: ﴿وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ و﴿وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ مندرج في سبيل الله، أُفرد في الذكر تنبيهاً على خصوصيته فهو مجرد عن الحرفين جميعاً، وعطفه على اللام ممكن؛ لكن ﴿وَفِى﴾ أقرب، فكان جدي يقول: الجار الواقع خبراً متعلق بمحذوف وهو إما مصروفة للفقراء كقول مالك[3]، أو مملوكة للفقراء كقول الشافعيِّ[4]، ويتعين الأول

= الأصناف حتى لا يجوز ترك صنف واحد منها أخذاً من إشعار اللام بالتمليك، كما ذهب إليه الشافعي، لا يساعده السياق، فإن الآية مصدرة بكلمة الحصر الدالة على أن غيرهم لا يستحق فيها نصيباً، فهذا هو الغرض الذي سيقت له فلا اقتضاء فيها لما سواه». الانتصاف على الكشاف ٢/ ٢٨٢.

(١) في الأصل: «الثانية»، وما أثبتناهُ من (ع، ح).

(٢) (ع، ح): «إيذاناً».

(٣) اللام الواقعة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾ [التوبة: ٦٠] لبيان المصرف عند المالكية لا للاستحقاق والملك. شرح مختصر خليل للخرشي ٢/ ٢١٢.

(٤) قال الشافعية عند الآية: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾: وأضاف فيها الصدقات إلى الأصناف الأربعة بلام الملك وإلى الأربعة الأخيرة بفي الظرفية؛ للإشعار بإطلاق الملك في الأربعة =

لأنَّ «اللام» و«في» تتعلقان به، وأما الثاني فتتعلق / باللام ويتعذر معه ﴿وَفِي﴾، [٩١/ب]
فإذا وصلت إلى ﴿وَفِي﴾ قُدرت مصروفةً فتقديرها من الأول عموم بالتعلق فكان متعيّناً.

١٠٢ـ **قلتُ**: ما أعجب قوله: فكان متعيِّناً! وحروف العطف تقتضي إعادة العامل أو هي نائبة منابه، والعامل متكرر فلا يضرّ تغييره عن صيغة الأول، كما لو صرّحت بتغييره وحينئذٍ يكون عطف جملة على جملة، فلو ادّعى أنه أرجح لكان تطرّق المنعُ إليه.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ﴾ [التوبة: ٦١] جعلوه كله أُذُناً سامعة، ومن قولهم للرجل الربيئة[١]: عين، وقالوا: هو أذن، قل: نِعْمَ الأُذُن هو، ويجوز أن يُراد أنه أذن في الخير وفيما يجب سماعه دون غيره.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦١] تفسيرٌ لكونه أذناً خير لا يسمع إلا من المهاجرين والأنصار، وهو رحمة لمن أظهر الإيمان منكم يقبل ظاهره ولا يكشف سرائره، فهو أذن كما قلتم ولكن أذن خير لا أذن سوء، فسلَّم قولهم ثم فسره بما هو ثناء ومدح وإن [كان][٢] قصدهم به المذمة.

قال أحمد: لا شيء أبلغ في الردِّ من هذا الأسلوب، إطماعٌ في الموافقة وكرٌّ

= الأولى وتقييده في الأخيرة. فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب ٢/ ٣٣.

(١) الربيئة: وهو عين القوم الَّذين يربأ لهم فوق مربأة من الأرض، وقال أبو زيد: ربأت القوم أربؤهم ربئا، إذا كنت طليعة لهم فوق شرف. واسم الرجل: الرَّبيئة. تهذيب اللغة للأزهري باب الراء والباء.

(٢) هذه الزيادة في باقي النسخ.

على أمانيهم بالإبطال، وهو كالقول بالمُوجِبِ[١] في استعمال الفقهاء.

قال محمود: إنَّ المنافقين هم الفاسقون الكاملون بالفسق، فلا ينبغي للمسلم أن يفعل ما يستوجب هذا الإثم الذي وُصف به المنافقون لما بالغ في ذمهم، وقد كره ﷺ وصف المؤمن بالكسل[٢] لما وصف به المنافقين في قوله: ﴿قَامُوا۟ كُسَالَىٰ﴾ [النساء: ١٤٢].

قال أحمد: القدرية تذهب إلى أنَّ الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر ويخلَّد في النار، فجعل الفسق في صفة المنافق هو الذي يوصف به الموحّد حتى يكونا مستحقَّين للخلود.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ﴾ [التوبة: ٧٣] بالسيف، ﴿وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ بالحجة، ﴿وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ في الجهادين، وهكذا الحكم في كل من اطَّلعَ منهم على عقيدة فاسدة يُجاهدُ بالحجة ويغلظُ عليهم ويُعاملُ بالغلظة.

قال أحمد: الحمد لله الذي أنطقه بالحجة لنا في الإغلاظ له.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، معناه الخبر كأنه [قال]: لن يغفر الله/ لهم أستغفرتَ لهم أم لم تستغفر لهم. [٩٢/أ]

قال أحمد: يقدر فيه محمود محذوفاً هو المقصود في الأمر كقول كُثيِّر[٣]: [من الطويل]

أسِيـئِي بنا أو أحسِنِي لا ملومةً ....

---

(١) الموجَب بفتح الجيم: أي؛ القول بها أوجبه دليل المستدل، أما الموجِب بكسرها: فهو الدليل المقتضي بالحكم، أو بعبارة أخرى الموجَب: تسليم الدليل مع منع المدلول أو تسليم مقتضى الدليل مع دعوى بقاء الخلاف. والمقصود هنا: أن ما ادعوتموه من أنه أُذُن، فنعم هو أذن ولكنه أذن خير، لا بالمعنى الذي تدّعون. شرح مختصر الروضة للطُّوفي ٣/ ٥٥٥.

(٢) عن عائشة رضي الله عنها: أن النبي ﷺ كان يقول: «اللهم إني أعوذ بك من الكسل والهرم، والمأثم والمغرم....»، البخاري باب التعوذ من المأثم والمغرم،(٦٣٦٨)، ومسلم في المساجد ومواضع الصلاة باب ما يستعاذ منه في الصلاة رقم (٥٨٩).

(٣) هذا البيت لكُثـيِّـر عَزّة، وعجز البيت: «لدينا ولا مقليَّةً إن تَقلَّتِ». الحماسة البصرية ٢/ ١٢٤، وخزانة الأدب ٥/ ٢١٤.

أي: امتحني محبَّتي لك ومحلَّك عندي، وعامليني بالإحسان والإساءة فإنَّ حالي لا يتفاوَتُ بذلك، والآيةُ كذلك، أي: انظر هل يغفر لهم في حالة الاستغفار وتركه، وقد ورد التصريح بالخبر في قوله: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠].

قال محمود: فإن قلتَ: كيف خفيَ على أفصح من نطق بالضاد سياق الكلام حتى ظنَّ العدد المضروب مثلاً لذلك، حتى قال: «لأزيدنَّ على السبعين» (١)؟ قلتُ: لم يخفَ عنه لكنه خُيِّلَ إظهار العناية والرأفة بمن أُوحي إليه، كقول إبراهيم ﷺ: ﴿وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [إبراهيم: ٣٦]، وفيه حثُّ المؤمنين على ترحُّمِ بعضهم على بعض.

قال أحمد: أنكر القاضي (٢) حديثَ الاستغفار ولم يصحِّحه، وتغالى قومٌ فجعلوه عمدةَ مفهومِ المخالفة (٣).

---

(١) عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: لما تُوفي عبد الله بن أُبي، جاء ابنه عبد الله إلى رسول الله ﷺ، فسأله أن يعطيه قميصه يكفن فيه أباه، فأعطاه، ثم سأله أن يصلي عليه، فقام رسول الله ﷺ ليصلي عليه، فقام عمر فأخذ بثوب رسول الله ﷺ ، فقال: يا رسول الله تصلي عليه، وقد نهاك ربك أن تصلي عليه؟ فقال رسول الله ﷺ: «إنما خيرني الله فقال: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ [التوبة: ٨٠]، وسأزيده على السبعين» قال: إنه منافق، قال: فصلى عليه رسول الله ﷺ، فأنزل الله: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾ [التوبة: ٨٤]. البخاري باب قوله: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] (٤٦٧٠). ومسلم في فضائل الصحابة باب من فضائل عمر رضي الله عنه رقم (٢٤٠٠).

(٢) أي: القاضي أبو بكر في كتابه مختصر التقريب، حيث قال: هذا حديث ضعيف غير مدوّن في الصحاح، وقد نقل هذا عنه البيضاوي. الإبهاج في شرح المنهاج ١/ ٣٨٢.
أقول: وهذا غير صحيح فإن الحديث في الصحيحَين كما خرّجته قبل.

(٣) مفهوم المخالفة: هو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق، =

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ ٱلدَّوَآئِرَ﴾ [التوبة: ٩٨] انتظار أن تذهب[1] غلبتكم فيتخلصوا من الصدقة التي عدّوها مغرماً، وقوله: ﴿عَلَيۡهِمۡ دَآئِرَةُ ٱلسَّوۡءِ﴾ [التوبة: ٩٨] دعاء عليهم مثل قوله: ﴿غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ﴾ [المائدة: ٦٤].

قال أحمد: وفي آية براءة زيادةُ مناسبة؛ لأنَّ الذي نُسب إليهم انتظار الدوائر مطلقاً، ودعا عليهم بدائرة السوء مقيّدة.

قال محمود: صدّق الله رجاء المتصدّقين على وجه الاستئناف بحرفي التنبيه والتحقيق، وكذلك السين في ﴿سَيُدۡخِلُهُمُ﴾ [التوبة: ٩٩] لما فيها من تحقيق الوعد.

قال أحمد: وكذلك السّين في تحقيق الوعيد في قوله: ﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيۡنِ﴾ [التوبة: ١٠١].

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَمِمَّنۡ حَوۡلَكُم﴾ [التوبة: ١٠١] الآية؛ أي: أنت مع فطنتك وفراستك يخفَون عليك، ثم قال: ﴿نَحۡنُ نَعۡلَمُهُمۡ﴾؛ أي: لا يعلمهم إلا الله تعالى؛ لأن الكفر في سويداء قلوبهم وقد مردوا على النفاق.

قال أحمد: وقولُه: ﴿مَرَدُواْ﴾ توطئة / لخفاء حالهم عنه لِمَا لهم من الخبرة في النفاق. [٩٢/ ب]

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿خَلَطُواْ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾ [التوبة: ١٠٢] كلُّ واحد منهما مخلوط به بخلاف قولك: خلطت الماء باللبن؛ أي: جعلت الماء مخلوطاً باللبن واللبن مخلوطاً به، وإذا قلته بالواو فكأنك جعلت الماءَ مخلوطاً باللبن واللبنَ مخلوطاً بالماء.

قال أحمد: إذا قلتَه بالباء صرَّحت اختلاط أحد القسمَين بالآخر، واختلاط القسم الآخر بطريق اللزوم، وبالواو صرّحت بأنَّ كلَّ واحدٍ منهما مخلوط، وكونه

= ويُسمَّى دليل الخطاب أيضاً. الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/ ٦٩.

(١) في الأصل: «تظهر»، وما أثبتناه من (ع، ح) وهو الموافق للمعنى والمطبوع.

مخلوطاً به مأخوذ من اللزوم، فقول الزمخشري: هو بالواو يفيد ما تفيده الباء وزيادة، بعيد، بل الوجه ضمّن خلطوا معنى عملوا.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ﴾ [التوبة: ١١٥] الآية، هذا مما لا يُدرَك بالعقل كالاستغفار للكفار، وأما ما يُدرك بالعقل كالصدق وردِّ الوديعة فغير موقوف على ذلك.

قال أحمد(١): قاعدة الحسن والقبح باطلة، وهي عندهم تقتضي أنَّ العقل حاكم والشرع كاشف، وقد تقدّم بطلانها.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ١٢٢]؛ أي: نفير الكلِّ لطلب العلم غير ممكن، فهلّا نفرَ من كل جماعة كبيرة طائفةٌ قليلةٌ ليتكلّفوا الفَقَاهة في الدِّين، ويتجشّموا مشاقَّ تحصيلها ويكون مرمى غرضهم إنذارَ قومهم وإرشادهم والنصيحة لهم، لا ما يقصدُهُ الفقهاءُ من الأغراض الخسيسة من التبسُّط في البلاد ومنافسة بعضهم بعضاً، وانقلاب حماليق(٢) أحدهم إذا لمح مدرسة الآخر أو شرذمةً جثوا بين يديه فما أبعدهم من قوله: ﴿لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص: ٨٣].

أو يكون المراد لينفر من كل فرقة طائفةٌ إلى الجهاد، وتبقى بقيّتُهم ليتفقَّهوا في الدِّين الذي هو الجهاد الأكبر، فضمير ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا۟﴾ [التوبة: ١٢٢] عائد إلى الباقين وكذلك ﴿وَلِيُنذِرُوا۟﴾ على الأول يعود للنافرين إلى المدينة.

[٩٣/أ] **قال أحمد**: وقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ / لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً﴾ على الأول خبر، وعلى الثاني معناه النهي؛ لأن المراد بالأول نفير أهل البوادي إلى المدينة للتفقه، وهذا

---

(١) في الأصل: «قال محمود»، وهو خطأ، والصواب ما أثبتناهُ وهو في سائر النسخ.

(٢) حماليق: مفرده حِمْلاق، وهو باطن جفن العين الذي يسوِّده الكحل. مختار الصحاح، مادة (حملق).

لو أمكن فعله من الجميع لكان جائزاً أو واجباً، ولما لم يمكنْ فعله من الجميع فُعِلَ على طريق فرض الكفاية، وفي الثاني نفيرهم من المدينة للجهاد، ولو نفروا جميعهم لكان ممكناً فنهوا عن اطّراح التفقه وأُمروا أمرَ كفاية.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ﴾ [التوبة: ١٢٣]، الجهاد الواجب مع كافة الكفار قريبهم وبعيدهم لكن الجهاد مع الأقربين أوجب.

قال أحمد: يتعيّن الجهاد على من نزل بهم عدوٌّ وفيهم قوةٌ عليه، ثُمَّ على من قرب منهم حتَّى يكتفوا، وكذلك يجب على من عيّنه الإمام لذلك وإن بَعُدَتْ داره.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم﴾ [التوبة: ١٢٧] دعاء عليهم بالخذلان؛ أي: صرفها عمّا عليه قلوب المؤمنين من الانشراح.

قال أحمد: ويحتمل أنه خبّر بأنه صرفَ قلوبهم ومنعَها من قبول الحق، لكن الزمخشري يفرّ من ذلك رعايةً لقاعدة الحسن والقبح، ثم في هذا الدعاء مناسبة لما فعلوا وهو الإنصراف كقوله: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله: ﴿وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ ٱلدَّوَآئِرَ عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ ٱلسَّوْءِ﴾ [التوبة: ٩٨].

* * *

ومن سورة يونس(١) ﷺ

قال محمود: [قوله تعالى: ﴿قَدَمَ صِدْقٍ﴾ [يونس: ٢]](٢) سُمِّيت السابقة قدماً لمّا كان السَّعيُ بالقدم، فجُعلَتِ المسعاةُ الجميلةُ والسابقةُ قدماً كما سُمِّيتِ النعمةُ يداً، وإضافته إلى الصِّدق مزيد فضل.

قال أحمد: ولم يقولوا: قدم سوء ولم يسمُّوا سابقة السوء قدماً، إما لأنَّ المجاز لم يطّرد اطّراد الحقيقة، وإما لأنه اطّرد ولكن غلب العرف على قصرها(٣).

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [يونس: ٩]؛

---

(١) سورة مكية في قول الحسن وعكرمة وعطاء وجابر، وقال ابن عباس: إلا ثلاث آيات من قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ﴾ [يونس: ٩٤] إلى آخرهن.
وقال مقاتل: إلا آيتين وهي قوله: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ﴾ نزلت بالمدينة. وقال الكلبي: مكية إلا قوله: ﴿وَمِنْهُم مَّن يُؤْمِنُ بِهِۦ وَمِنْهُم مَّن لَّا يُؤْمِنُ بِهِۦ﴾ [يونس: ٤٠] نزلت بالمدينة في اليهود.
وقالت فرقة: نزل من أولها نحو من أربعين آية بمكة وباقيها بالمدينة.
ـ وهي مئة وتسع آيات.
ـ تسميتها: سميت «سورة يونس» لذكر قصة نبي الله يونس فيها.
ـ موضوعها:
تتميز بالكلام عن الأهداف الكبرى لرسالة القرآن وهي: إثبات التوحيد لله وهدم الشرك، وإثبات النبوة والبعث والمعاد، والدعوة للإيمان بالرسالات السماوية وخاتمتها القرآن العظيم. تفسير القرطبي ٨/ ٣٠٤، والتفسير المنير للزحيلي ١١/ ٣٣.
(٢) زيادة يقتضيها السياق.
(٣) في الأصل: «بعضها»، وما أثبتناهُ في (ع)، وهو الموافق للمطبوع.

أي: جمعوا بين الأمرين ﴿بِإِيمَٰنِهِمۡ﴾؛ أي: مقرُون بالعمل.

قال أحمد: معتقده أن [المؤمن][(١)] إذا لم يعمل صالحاً مخلَّد في النار، وكيف وقد جعل سبب الهداية إلى الجنة مطلق الإيمان فقال: ﴿يَهۡدِيهِمۡ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمۡ﴾/ وقول محمود: لا بد من إضافة العمل إلى الإيمان؛ لا ينتهض [٩٣/ ب] عن حيِّز الدعوى، وشبهته أن الإيمان الذي جُعِلَ سببَ هداهم قيده بالأعمال، فيكون الثاني مُقيّداً وهو ممنوع، فإن الضمير يعود إلى الذوات [لا][(٢)] باعتبار الصفات.

قال محمود: وضع ﴿ٱسۡتِعۡجَالَهُم بِٱلۡخَيۡرِ﴾ [يونس: ١١] موضع تعجيله لهم إشعاراً بسرعة إجابتهم، وحصول طلبتهم حتى كأنّ استعجالهم تعجيل لهم.

قال أحمد: هذا من بديع القرآن، لا يرى العدول إلى لفظة إلا لمعنى، والنحوي يقول في قوله: ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ نَبَاتٗا﴾ [نوح: ١٧] أنه مصدر أُجري على غير فعله وهذا المصدر لفعل دل عليه ﴿أَنۢبَتَكُم﴾ فنبتم نباتاً[(٣)]، والتحقيق وراء هذا وهو التنبيهُ

---

(١) ساقطة من الأصل، وهي في سائر النسخ.

(٢) الزيادة في سائر النسخ.

(٣) قال ابن عجيبة: «أنشأكم منها، فاستُعير الإنبات للإنشاء؛ لكونه أدل على الحدوث والتكوُّن من الأرض. و«نباتاً» إمّا مصدر مؤكد لأنبتكم، بحذف الزوائد، ويُسمى اسم مصدر، وحكمة إجراء اللفظ فيه على غير فعله: التنبيه على تحتُّم القدرة وسرعة نفوذ حكمها، حتى كأنَّ إنبات الله تعالى نفس النبات، فقرَن أحدهما بالآخر، ونحوه قوله تعالى: ﴿أَنِ ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡحَجَرَۖ فَٱنۢبَجَسَتۡ﴾ [الأعراف: ١٦٠]؛ أي: فضرب فانبجست، فجعل الانبجاس مسبباً عن الإيحاء؛ للدلالة على سرعة نفوذ حكم القدرة، أو: لفعل مترتب عليه؛ أي: أنبتكم فنبتم نباتاً. البحر المديد ٧/ ١٤٧، وفتح القدير ٥/ ٣٥٨.

على تحتُّم القدرة وسرعة نفاذ أمرها، حتى كأنَّ إنبات الله نفس النبات فقرن أحدهما بالآخر.

قال محمود: فإن قلتَ: كيف اتَّصل قوله: ﴿فَنَذَرُ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ﴾ [يونس: ١١] بقوله: ﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ﴾ [يونس: ١١] وبقوله: ﴿لَقُضِىَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ﴾ [يونس: ١١] وقضاء الأجل ينافي الإمهال، قلتُ: لأن (لو) دالةٌ على الامتناع، فكأنه قال: لم يعجّل الشر ولم يقضِ أجلهم فنذرهم.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤]، وإنما جاز النظر على الله وفيه معنى المقابلة؛ لأن النظر مستعارٌ للعلم المحقَّق، فشُبِّه بنظر الناظر وعيان المعاين.

قال أحمد: لو اقتصرَ محمود على إنكار رؤية العبيد لله لقبُح، فكيف وقد ضمَّ إليه إنكار رؤية الله للعبيد، وليس النظر مستلزماً للمقابلة، وقد بطل ذلك فيما سبق.

قال محمود: فإن قلتَ: كيف جعل التَّسيير في البحر غاية الكون في الفلك، والتَّسييرُ في البحر إنما هو بالكون في الفلك؟ قلتُ: لم يجعل الكون في الفلك وحده غايةً لكن مضمون الجملة الواقعة بعد (حتى)، كأنه قال: يسيّركم حتى إذا كان هذا الأمر وكان مجيء الرِّيح العاصف والأمواج وظن الهلاك والدعاء.

قال أحمد: هذه نكتة مرَّ لي مثلها عند قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟﴾ [النساء: ٦]، واستدلَّ أبو حنيفة[1] بها على

---

(١) الذي استدل لأبي حنيفة هو الزمخشري، وهذا الفصل في اختصاره خلل وقصور، وعبارة أحمد في المطبوع: «وقد استدل الزمخشري بها لأبي حنيفة في أن الصغير يبتلى قبل البلوغ بأن يُسلّم إليه قدر من المال يمتحن فيه، خلافاً لمالك، فإنه لا يرى الابتلاء قبل البلوغ قال الزمخشري: =

أن الصغير يُبتلى قبل البلوغ لجعل البلوغ غاية الابتلاء/ فيلزم وقوع الابتلاء قبله[1]. [٩٤/أ]

وقلتُ: المجعول غاية هو جملة ما بعد (حتى) من البلوغ المقرون بإيناس الرشد وهذا المجموع يلزم وقوعه بعد[2] الابتلاء، [فلا يلزم أن يقع كل واحد بعد الابتلاء][3] وهذه الآية موضحة لذلك.

قال محمود: وفائدة العدول من الخطاب إلى الغيبة في قوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم﴾ [يونس: ٢٢] المبالغة، كأنه يذكر لغيرهم حالهم ليُعجّبهم منها.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٞ﴾ [يونس: ٢٦] زعمت المجبرة

= ووجه الاستدلال أن الله تعالى جعل البلوغ غاية الابتلاء، فيلزم وقوع الابتلاء قبله ضرورةَ كونه مغيّاً به. واعترضت هذا الاستدلال فيما سلف بأن المجعول غايةً هو حمله ما في حيز «حتى» من البلوغ مقروناً بإيناس الرشد، وهذا المجموع هو الذي يلزم وقوعه بعد الابتلاء، ولا يلزم من ذلك أن يقع كل واحد من مفرديه بعد الابتلاء، بل من الممكن أن يقع أحدهما قبل والآخر بعد، فلا يحصل المجموع إلا بعد الابتلاء. ويوضح ذلك هذه الآية، فإنه تعالى جعل غاية تسييرهم في الفلك كونهم فيها، مضافاً إلى ما ذكر معه. ونحن نعلم أن كونهم في الفلك ـ وذلك أحد ما جعل غايةً ـ متقدم على التسيير وإن كان المجموع واقعاً، كوقوع الحادثة بجملتها بعد الكون في الفلك والله أعلم». الكشاف ٢/ ٢٣٨.

(١) قال الحنفية: «ولا بأس للولي أن يدفع إليه شيئاً من أمواله، ويأذن له بالتجارة للاختبار عندنا لقوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ﴾ [النساء: ٦] أذن سبحانه وتعالى للأولياء في ابتلاء اليتامى، والابتلاء الاختبار، وذلك بالتجارة فكان الإذن بالابتلاء إذناً بالتجارة، وإذا اختبره فإن آنس منه رشداً دفع الباقي». بدائع الصنائع ٧/ ١٧٠.

(٢) في الأصل و(ق): «قبل»، وما أثبتناهُ في (ع، ز، ح) وهي كذلك في المطبوع.

(٣) هذه الزيادة من (ع، ح).

والمشبّهة أنَّ الزيادةَ النظر إلى وجه الله تعالى، وجاءت بحديث مرقوع[(١)]: «أنه يكشف الحجاب لأهل الجنة فينظرون فوالله ما أعطاهم الله شيئاً هو أحب إليهم منه»[(٢)].

قال أحمد: كذبوا بما لم يحيطوا به علماً، والحديث مدون في الصِّحاح، وقد جعل أهلَ السنة جاؤوا به من عند أنفسهم فحسبه الله.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ٣١]؛ أي: من يرزقكم منهما لم يقتصر برزقكم على جهة واحدة.

قال أحمد: وهذه الآية رادَّةٌ على المعتزلة قولهم إن من الأرزاق ما لم يرزقه الله تعالى، بل يرزقه العبد لنفسه وهو الحرام.

قال محمود: فإن قلتَ: ما معنى التوقع في قوله: ﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس: ٣٩]؟ قلتُ: كذّبوا قبل النذير تقليداً على البديهة، وكذّبوا بعدَ النذير عناداً، فذمّهم على الأمرين وأتى بكلمة (لمّا) إشعاراً بأنهم علموا بعد ذلك علو شأنه وإعجازه.

قال أحمد: لو كانَ التكذيبُ قبلَ الإحاطةِ لتُوُهِّمَ عذرهم، فجاء بكلمة (لما) تُحقّق شقاقهم وخلافهم.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٤٤]، لا ينقصهم

---

(١) جاء (مرفوع) في الأصل وبقية النسخ ما عدا نسخة (ز) ففيها (مرقوع) وهو كذلك في المطبوع وهو ما أثبتناهُ، قال الطيبي: قوله: «مرقوع» هو عنده بالقاف أي مرقع مُعدى، وهو عند أهل السنة بالفاء. تخريج أحاديث الكشاف ٢/ ٣٤٢.

(٢) رواه الترمذي، أبواب صفة الجنة، باب ما جاء في رؤية الرب تبارك وتعالى: رقم (٢٥٥٢)، ابن حبان في صحيحه كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة، باب وصف الجنة، ذكر بأن رؤية المؤمنين ربهم من الزيادة، رقم (٧٤٤١)، وأبو نعيم في مستخرجه على صحيح مسلم، باب في الرؤية، رقم (٤٥٥).

مما يتعلق بمصالحهم من بعث الرسل وإنزال الكتب، ويجوز أن يكون وعيد المكذبين؛ أي: ما يلحقهم من العذاب يستوجبونه.

قال أحمد: الأول من باب وجوب رعاية المصالح، والثاني صحيح.

قال محمود: فإن قلتَ: هلّا قيل: ماذا يستعجلون منه؟ قلتُ: أريد موجب ترك الاستعجال وهو الجرم، ومن حقِّ المجرم ألا يستعجل ويكون خائفاً وجلاً.

قال أحمد: / فيه وضع الظاهر مَوضِعَ المضمر تفخيماً، وفيه التنبيه على العلة [٩٤/ب] المناسبة، وفيهما بلاغة ومبالغة.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿قَالَ مُوسَىٰٓ أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَآءَكُمْ أَسِحْرٌ هَٰذَا﴾ [يونس: ٧٧] وهم قد قطعوا بقولهم: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [يونس: ٧٦]، فما وجهُ الاستفهام؟ قلتُ: فيه وجهان: **أحدهما**: أتعيبون الحق وتطعنون فيه، وكان من حقِّكم الإذعان له والانقياد إليه، من قولك: فلان يخاف القالة[1] ثم قال: ﴿أَسِحْرٌ هَٰذَا﴾ فأنكره.

والثاني: أن يكون مفعول ﴿أَتَقُولُونَ﴾ محذوفاً دل عليه قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ﴾، ثم قيل: ﴿أَسِحْرٌ هَٰذَا﴾.

قال أحمد: في الفرق بين القولين غموض، وإيضاحه: أن القول في الأول كنايةٌ عن العيب فلا يتقاضى مقولاً[2]، وفي الثاني: على بابه يطلب مفعولًا.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿قَالَ مُوسَىٰ مَا جِئْتُم بِهِ ٱلسِّحْرُ﴾ [يونس: ٨١] (ما) موصولة مبتدأٌ وخبره السحر، أي: الذي جئتم به السحر، لا ما سمّاه فرعون من آيات الله سحراً.

وقُرِئ[3] ﴿آلسحر﴾ على الاستفهام فعلى هذا (ما) استفهامية.

---

(١) أي: يخاف اللوم والتعيير، والقالة: هي القول الفاشي في الناس. لسان العرب ١١/ ٥٧٥.

(٢) في (ق): «مفعولًا».

(٣) هي قراءة متواترة: قراءة أبي عمرو. المكرر فيما تواتر من القراءات السبع وتحرر١/ ١٦٢، الوافي في شرح الشاطبية ١/ ٢٨٨.

قال أحمد: يُستفادُ من هذا النظم إثباتُ السِّحرِ لِمَا جاؤوا به، ونفيُهُ عما جاء به، ومثله ذكر إمام الحرمين في قوله عليه الصلاة والسلام: «**تحريمها التكبير**»[(١)].

وعلى القراءة الثانية[(٢)] إرشاد إلى أنَّ قول موسى ﷺ: ﴿أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَآءَكُمْ أَسِحْرٌ هَٰذَا﴾ [يونس: ٧٧] حكاية لقولهم، ويكون ﴿أَسِحْرٌ هَٰذَا﴾ قوله: ولا يناقضه قوله ﴿إِنَّ هَٰذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [يونس: ٧٦]، وذلك أنهم بدؤوا بالاستفهام استهزاءً بالحق وهو أبلغ من البتِّ [بأنه سحر][(٣)]، وقد قيل: إنّ قول الشاعر[(٤)]: [من الطويل]

---

(١) رواه أبو داود في الطهارة، باب فرض الوضوء رقم (٦١)، والترمذي في الصلاة، باب ما جاء في تحريم الصلاة وتحليلها رقم (٢٣٨)، وابن ماجه في الصلاة، باب مفتاح الصلاة الطهور رقم (٢٧٥).

(٢) في اختصار المصنف هنا بُعْدٌ عن المقصود وعدم وضوح، فلا بد من نقل كلام أحمد من المطبوع: «قال أحمد: وليس المراد في القراءة الأولى الإخبار بأن ما جاؤوا به سحر خاصة، ولكن مع تنزيه ما جاء به عن كونه سحراً، وإنما يستفاد ذلك مما في هذا النظم المخصوص من إفادة الحصر، ولو مرَّت بخاطر الإمام أبي المعالي في مسألة تحريمة التكبير لم يعدل عن الاستشهاد بها على إفادة هذا النظم الحصر، فإنا نعلم أن موسى عليه السلام حيث أطلقه فإنما أراد إضافة السحر إلى ما جاؤوا به محصوراً فيه، حتى لا يتعدى إلى الحق الذي جاء به هو منه شيء. وأما القراءة الثانية ففيها ـ والله أعلم ـ إرشاد إلى أن قول موسى عليه السلام أولاً: ﴿أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَآءَكُمْ أَسِحْرٌ﴾ [يونس: ٧٧] هذا حكاية لقولهم، ويكون أَسِحْرٌ هذا هو الذي قالوه، ولا يناقض ذلك حكاية الله عنهم أنهم قالوا: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [يونس: ٧٦] وذلك إما لأنهم قالوا الأمرين جميعاً: بدؤوا بالاستفهام على سبيل الاستهتار بالحق والاستهزاء بكونه حقاً، والاستهزاء بالحق إنكار له، بل قد يكون الاستفهام في بعض المواطن أبت من الإخبار...». الكشاف ٢/ ٣٦٢.

(٣) زيادة من (ع، ح).

(٤) هو ذو الرمة والبيت هو:

فيا ظَبْيَةَ الوَعْسَاء بين جلاجلٍ ... وبين النَّقا آأنت أمْ أمُّ سالم

ومعنى البيت: الوعساء رابية رمل من أرض لينة تنبت أحرار البقل، وجلاجل والنقا موضعان، والنقا أيضاً الكثيب من الرمل، وروى أبو عمرو: (ها أنت) يقول: ها أنت ظبية أم أمّ سالم وإذا شبه الشاعر المرأة بالظبية فإنما يريد حسن جيدها، وهو من شواهد سيبويه. الكتاب: ٣/ ٥٥١، وشرح أدب الكاتب ١/ ١٨٧.

....آأنتِ أَمْ أُمُّ سـالم

أبلغُ من قوله: ابتداءً[١] أنت لأم سالم[٢].

ثم ثنُّوا بصيغة الخبر فقالوا: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [يونس: ٧٦] فوبّخهم موسى على قولهم الأول، وإما ألا يكونوا قالوا: سوى ﴿أَسِحْرٌ هَٰذَا﴾ إنكاراً فحكاه الله عنهم بمعناه، لأن معنى كلامهم البَتُّ، وحكاه موسى ﷺ بلفظه، وقصص القرآن ترجمة بالعربية عما وقع بعبارة أخرى، فيكون قول موسى ﷺ: ﴿آلسحر﴾ مكافأةً لقولهم: ﴿أَسِحْرٌ هَٰذَا﴾؟ سواءً [بسواء][٣].

[٩٥/أ] وما حملَ/ الزمخشريّ على تفسير القول بالتَّعييب أو إضمار مفعول إلّا استشكالُه وقوعَ الاستفهام محكيّاً بالقول، وقد بيّنا أنه لا ينافيه وهذا من دقائق النكت.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿رَبَّنَا لِيَضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ﴾ [يونس: ٨٨] هو دعاءٌ بمعنى الأمر كقوله: ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ﴾.

قال أحمد: هذا اعتزال خفيّ، وهو فرار من أنْ تكون لام (كي)، فيكون الله تعالى قد أمدَّهم لعلة الإضلال[٤] استدراجاً كما قال: ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾ [آل عمران: ١٧٨] ففرَّ من هذا وحمل موسى ﷺ على معتقده كما فعل معه في سورة الأعراف، فبرأه الله مما قالوا وكان عند الله وجيهاً.

---

(١) في: (ع، ح): «إخباراً».

(٢) لأن الشك يقتضي إفراط الشبه حتى يلتبس أحد الشيئين بالآخر. خزانة الأدب للبغدادي ١١/ ٦٧.

(٣) زيادة من (ع، ح).

(٤) في الأصل: «الضلال»، وما أثبتناهُ في سائر النسخ.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿ ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ ﴾ [يونس: ٩١]، روي(١): «أنَّ جبريل ألقى في فيه من حمأة البحر فسدَّ فاه»، غضباً لله على الكافر في وقتٍ عَلِمَ أنَّ إيمانه لا ينفع، وأما ما يُضم إليه من أنه: «خشي أنْ تدركه رحمة الله تعالى»، فمن زيادات الباهتِين(٢) لله وللملائكته، فإنَّ حمأةَ البحر لا تمنع إيمان القلب وهو مقبول، وأيضاً فمَنْ كره إيمان الكافر وأراد بقاءه على الكفر فهو كافر.

قال أحمد: لقد غضب لله وللملائكته كما يحبّ.

---

(١) والحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «لما أغرق الله فرعون قال: آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل، فقال جبريل عليه السلام: يا محمد فلو رأيتني وأنا آخذ من حال البحر، فأدسه في فيه مخافة أن تدركه الرحمة». رواه الترمذي في تفسير سورة يونس: (٣١٠٧)، وقال: هذا حديث حسن، والمستدرك للحاكم: (٧٦٣٥)، وابن حبان (٦٢١٥)، مسند أبي داود الطيالسي: مسند عبد الله بن عباس (٢٧٤٠)، والإمام أحمد في المسند: مسند عبد الله بن عباس (٢٢٠٣).

(٢) وقد ردّ عليه الحافظ ابن حجر فقال: «وهذا إفراط منه في الجهل بالمنقول والغض من أهله، فإن الحديث صحيح الزيادات، وقد أخرجه الترمذي وصححه، والنسائي، وابن حبان، والحاكم، وإسحاق، والبزار، وأبو داود الطيالسي كلهم من رواية شعبة... ثم ساق الروايات بأسانيدها ـ ثم قال: وأما الوجهان اللذان ذكرهما الزمخشري، فللحديث توجيه وجيه، لا يلزم منه ما ذكره الزمخشري، وذلك أن فرعون كان كافراً كفر عناد.. ألا ترى إلى قصته حيث توقف النيل، وكيف توجه منفرداً وأظهر أنه مخلص، فأجرى له النيل، ثم تمادى على طغيانه وكفره، فخشي جبريل أن يعاود تلك العادة فيظهر الإخلاص بلسانه فتدركه رحمة الله فيؤخره في الدنيا، فيستمر في غيه وطغيانه، فدس في فمه الطين، ليمنعه التكلم بما يقتضي ذلك. هذا وجه الحديث، ولا يلزم منه جهل ولا رضاً بكفر. بل الجهل كل الجهل ممن اعترض على المنقول الصحيح برأيه الفاسد. وأيضاً: فإن إيمانه في تلك الحالة ـ على تقدير أنه كان صادقاً ـ بقلبه لا يُقبل، لأنه وقع في حال الاضطرار، ولذلك عقب في الآية بقوله: ﴿ ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ ﴾ [يونس: ٩١] وفيه إشارة في قوله تعالى: ﴿ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا ﴾[غافر: ٨٥]. الكاف الشاف ص ٨٥-٨٦.

قال محمود: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ﴾ [يونس: ٩٤]، ولا يقال[١]: قال في الكافرين: ﴿وَإِنَّهُمْ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ﴾ [فصلت: ٤٥] فالفرق بينهما أنه جزم في حقِّ الكفار بالشّكِّ، وفي حقِّ النبي ﷺ فرضه فرضاً، ومعناه أنَّ أهل الكتاب عندهم علمُ النبيِّ ﷺ وصفتُه، وهم يعرفونه فسَلْهُمْ فهم يحيطون علماً بصحة قولك، والمرادُ: إنْ فُرِضَ وقوعُ شكٍّ بإخبار أهل المراجعة مثلك فضلاً عن غيرك سلهم، فيكون وصفاً لرسوخهم في العلم لا وصفاً للنبي ﷺ بالشك.

ويجوز أن يكون تهييجاً وإلهاباً للثُّبوت على الحقِّ، وقيل: الخطاب للسامع ممن يجوز عليه الشك تقول العرب: إذا عزَّ أخوك فهِن[٢].

---

(١) في اختصار العبارة هنا خلل، فعبارة الزمخشري في المطبوع: «فإن قلت: كيف قال لرسول الله ﷺ فإنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ مع قوله في الكفرة وإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِنهُ مُرِيبٍ، قلت: فرق عظيم بين قوله: إِنَّهُمْ لَفي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ بإثبات الشك لهم على سبيل التأكيد والتحقيق». الكشاف ٢/ ٣٧٠.

(٢) قال البكري: صحت روايته عن أبي عبيد فهن، بضم الهاء، وكذلك رويناه في كتاب أحمد ابن يحيى الذي سماه بفصيح الكلام وعلى هذا فسره أبو عبيد في كتابه هذا وذلك قوله: إن مياسرتك لصديقك ليس بضيم يركبك فتدخلك الحمية، والضيم: هو الهوان بعينه. وقال ابن درستويه في تفسير المعنى الذي ذهب إليه أبو عبيد: معنى: «إذا عز أخوك فهن»، إذا صار عزيزاً ملكاً قوياً عليك فأطعه وتذلل له، واخضع تسلم عليه، ولا يظلمك بعزه، وقال إبراهيم بن السري في رده على أبي العباس ثعلب واختاره السيوطي : وقلت: إذا عزَّ أخوك فهُن والكلام فهِن وهو من هان يَهين. ومنه قيل: هَيِّنٌ لَيِّنٌ لأن هُن من هان يهون من الهوان والعربُ لا تأمرُ بذلك ولا معنى هذا فصيح لو قلته ومعنى عزَّ ليس من العِزَّة التي هي مَنَعَةٌ وقُدْرة، وإنما هي من قولك عزَّ الشيءَ إذا اشتدَّ، ومعنى الكلام إذا صعب أخوك واشتدَّ فَذِلّ له من الذل ولا معنى للذل هاهنا، كما تقول: إذا صعُب أخوك فهِن له. فصل المقال في شرح الأمثال ١/ ٢٣٥، والمزهر في علوم اللغة وأنواعها ١/ ١٦٣.

قال أحمد: ومنه: «بشِّرِ المشّائينَ في الظُّلماتِ إلى المساجد، بالنور التامِّ يوم القيامة»(١)، فالمراد: توظيف البشارة على السامع(٢).

[٩٥/ ب] **قال محمود**: وقيل: (إن) نافية بمعنى لا نأمرك بالسؤال/ لأنك شاكٌّ، ولكنْ لتزداد يقيناً كما ازداد إبراهيم ﷺ بمعاينة إحياء الموتى يقيناً.

قال أحمد: لو قال هذا المفسّر أنَّ نفيَ الشك عنه توطئة للسؤال لتقوم حجته على المسؤولين لا لمزيد يقين لكان أسلم وأقوم، ويكون كما في قوله: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ قُل لِّلَّهِ﴾ [الأنعام: ١٢].

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ٩٩] أي: لو شاء مشيئةَ قسر.

قال أحمد: لما علم أنَّ الآية تقتضي عدمَ إرادة الله تعالى الإيمان من الجميع وإنما أراده ممن آمن منهم لا ممن كفر، أوَّله بمشيئة القسر والإلجاء ليتمَّ له أنَّ الإيمانَ المرادَ في الآية لم يكن؛ لأنَّ (لو) تدلُّ على امتناعه.



(١) رواه أبو داود باب ما جاء في المشي إلى الصلاة في الظلم (٥٦١). والترمذي: باب ما جاء في فضل العشاء والفجر في الجماعة (٢٢٣)، والحاكم في المستدرك: من كتاب الإمامة وصلاة الجماعة: (٧٦٨) وقال على شرطهما ووافقه الذهبي.

(٢) هذه الفقرة من كلام أحمد غير موجودة في الانتصاف المطبوع.

ومن سورة هود[(١)] ﷺ

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] [هو تفضُّل][(٢)] ولكنه لما ضمَّن إيصاله صار واجباً بوعده، ولم يزد أحمد على ذلك إلا تغيير الألفاظ والمعنى واحد.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ﴾ [هود: ٢٠] وهو على جهة التمثيل لفرط تعاميهم وتصامّهم عنه وكراهتهم له، ولعلَّ بعضَ المجبرة يتوثب[(٣)] إذا عثر على هذا فيوعوع[(٤)] به على أهل العدل كأنه لم يسمع الناس يقولون: هذا الكلام يمُجُّه سمعي فلا أستطيع أن أسمعه.

قال أحمد: أهل السنة وإنْ نفَوْا تأثير استطاعة العبد في الإيجاد فلا ينفون

---

(١) مكية في قول الحسن وعكرمة وعطاء وجابر. وقال ابن عباس وقتادة: إلا آية، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ﴾ [هود: ١١٤].
ـ وهي مئة وثلاث وعشرون آية.
ـ تسميتها: سُمّيت سورة هود لاشتمالها على قصة هود عليه السلام مع قومه: «عاد».
ـ ضُمّنت هذه السورة أصول الدين العامة: وهي التوحيد، والرسالة، والبعث والجزاء. التفسير المنير للزحيلي ١٢/ ٥.

(٢) زيادة من (ع، ح).

(٣) التوثب: الاستيلاء بظلم. تاج العروس، مادة (وثب).

(٤) قالَ الأَصْمَعِيُّ: الوَعْوَعُ: الدَّيْدَبانُ. وقالَ غَيْـرُه: «الوَعْوَعَةُ» والوَعْواعُ: صَوْتُ الذِّئْبِ واقْـتَصرَ الجَوْهَرِيُّ على الأَوَّل، زادَ اللَّيْثُ: وصوْتُ الكلابِ، وبَناتِ آوَى، وقَدْ وَعْوَعَ الكَلْبُ والذِّئبُ «وَعْوَعَةً» ووَعْواعاً: عَوَى وصَوَّتَ، وقيلَ: الوَعْوَعُ: الثَعْلَبُ. وأَيْضاً: الضَّعِيفُ، تاج العروس، مادة (وعع).

تأثيرها[١]، وما تنفيها جملةً إلّا المجبرة، والحقُّ مع محمود في هذا إلا في قوله: فيوعوع على أهل العدل، وهبْ أنَّ المجبرة غلطوا في الاستدلال في الآية كيف يستجيز أن يطلق على إيراده كتاب الله تعالى وعوعةً؟ وإنما تلا القرآن[٢]، وما ينبغي أن يتسامح بمثل هذا ولا أن تطلق هذه الألفاظ على الكتاب العزيز وما يليق التسامح إلا في شعر امرئ القيس أو الحارث بن حِلِّزة[٣]، فأما آداب القرآن فهي أضيق من ذلك.

قال محمود: في قوله: ﴿مَثَلُ ٱلْفَرِيقَيْنِ كَٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْأَصَمِّ وَٱلْبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِ﴾ [هود: ٢٤]، هذا هو اللف والطّباق، شبَّهَ الفريقيـن بتشبيهيـن اثنين كما شبه امرؤُ القيس بالحَشَف/ والعُنّابِ قلوبَ الطير[٤]، ويجوزُ أنْ يشبِّهه بالذي جمع بين العمى والصَّمَمِ [٩٦/أ]

(١) أي: الكسب.

(٢) الاختصار لم يكفِ لإيصال الفكرة وكلام أحمد في المطبوع: «والحق مع الزمخشري في هذا الموضع إلا في غفلته حيث يقول: فيوعوع بها على أهل العدل، يعني الآية المذكورة. وهذه سقطة عظيمة، وهب أن المجبر غلط في الاستدلال بالآية على معتقده، فكيف يستجيز أن يطلق على إيراده الآية وعوعةً، وإنما تلا كتاب الله تعالى غير أن خطأه في تصحيح معتقده الباطل به». الكشاف ٢/ ٣٨٦.

(٣) الحارِث بن حِلِّزَة: (....ـ نحو ٥٠ ق هـ =...ـ نحو ٥٧٠ م)، الحارث بن حلزة بن مكروه ابن يزيد اليشكري الوائلي: شاعر جاهلي، من أهل بادية العراق. وهو أحد أصحاب المعلقات. كان أبرص فخوراً، ارتجل معلقته بين يدي عمرو بن هند الملك، بالحيرة، جمع بها كثيراً من أخبار العرب ووقائعهم. وفي الأمثال: «أفخر من الحارث بن حلزة»، إشارة إلى إكثاره من الفخر في معلقته هذه. الأعلام للزركلي ٢/ ١٥٤.

(٤) وذلك في قوله:

كـأنّ قلـوبَ الطَّـيْر رَطْبَاً ويابسـاً ... لَدى وَكْرِها العُنَّابُ والحَشَفُ البالي

(العنَّاب) شجر شائك من الفصيلة السدرية يبلغ ارتفاعه سِتَّة أمتار، وَيُطلق العنَّاب على ثمره أَيضاً وهُوَ أَحْمَر حُلْو لذيذ الطّعْم على شكل ثَمَرَة النبق. =

وبالذي جمع بين السَّمع والبصر على أنْ تكون الواو في ﴿وَٱلۡأَصَمِّ﴾ وفي ﴿وَٱلسَّمِيعِ﴾ لعطفِ الصِّفة على الصِّفة.

قال أحمد: وهذا بخلافها على الوجه الأول فإنَّها لعطف الموصوف على الموصوف، وأما تنظيره الآية ببيت امرئ القيس ففيه نظر، فإنَّ امرئَ القيس شبّه كلَّ واحد من [من الرطب واليابس تشبيهاً واحداً، والآية على التفسير الأول شبّهت كلَّ واحد من] الفريقين تشبيهين اثنين، فالتنظير أشبه بالوجه الثاني، لأنه شبه كل واحد في حالين مختلفين بتشبيه واحد.

قال محمود: وقوله: ﴿مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثۡلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ﴾ [هود: ٢٦]، فيه تعريضٌ بأنهم كانوا يرون أنفسهم أحق بالنبوة منه بدليل قوله: ﴿وَمَا نَرَىٰ لَكُمۡ عَلَيۡنَا مِن فَضۡلِۭ﴾ [هود: ٢٧].

أو أرادوا أنه كان ينبغي أن يكون الرسول ملكاً لا بشراً.

قال أحمد: أو أرادوهما جميعاً فقالوا: من حقِّ الرسول أن يكون ملكاً وأنت بشر، ولئن صحَّ لبشر ذلك فنحن أحق به منك، ويشهد لإرادة الأول قوله: ﴿وَلَآ أَقُولُ إِنِّي مَلَكٞ﴾ [هود: ٣١].

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿بَادِيَ ٱلرَّأۡيِ﴾ [هود: ٢٧]؛ أي: ظاهره في قراءة من لم يهمز، وأوله في قراءة من همز(١).

= حشف: الحَشَفُ: ما لم يُنْوِ من التَمْر، فإذا يَبِسَ صَلُبَ وفَسَدَ، لا طَعْمَ له ولا حَلاوة. وقد أحشَفَ ضَرْعُ الناقة: إذا يَبِسَ وتَقَبَّضَ. الكامل في اللغة والأدب: ٣/ ٢٥، والمعجم الوسيط باب العين، كتاب العين: باب الحاء والشين والفاء.

(١) قرأ بالهمز: أبو عمرو، والباقون بلا همز. شرح طيبة النشر للنويري ١/ ٤٦٨، والمكرر فيما تواتر من القراءات السبع وما تحرر ١/ ١٦٧.

قال أحمد: ويجوزُ أن يُراد أوله مع عدم الهمز تسهيلاً، والمعنى: لا نتَّبع من آمن بك؛ لأنهم أراذل لا نقتدي بهم، لأنهم لم يَتَرَوَّوا ولا أمعنوا في الفكرة.

قال محمود: وقوله: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، فقوله: ﴿إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ جزاؤه ما دلَّ عليه ولا ينفعكم نُصحي، وهذا الدالُّ في حكم ما دلَّ عليه، فوُصِل بشرط كما وُصِل الجزاء بشرط في قولك: إنْ أحسنتَ إليَّ أحسنْتُ إليك إنْ أمكنني.

قال أحمد: ونظيرها قول القائل: أنتِ طالق إنْ أكلتِ إنْ شربت، وهي مسألة اعتراض الشرط على الشرط والمنقول عن الشافعية[1] أنها إنْ أكلتِ ثم شربتِ لم يحنَثْ، وإنْ شربتْ ثم أكلتْ حِنثَ، وهذا مبناه على أنَّ الجزاء جُعِلَ شرطاً للأخير لا للذي يليه، ثمَّ جعلهما معاً جزاءً للشرط المتوسط وعليه أعرب / الزمخشريُّ [٩٦/ب] هذه الآية.

قال محمود: قوله عز وجل: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرٜىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ﴾ [هود: ٤١] معناه: إذا أراد أن تجري قال: بسم الله، فيكون على إضمار القول، أو يُقْحِم الاسم كقوله[2]:[من الطويل]

---

(١) وهو الأصح عند الشافعية: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ٧/ ٢٤، وحاشية الجمل على شرح المنهج ٤/ ٣٦٥.

(٢) هو لبيد والبيت هو:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر

ولفظ «اسم» مقحم بين ثم ولفظ السلام، لأنه أراد تحيتهما بهذا اللفظ بخصوصه وإن أفاد غيره معناه. وقيل: أقحمه إشارةً إلى أنه لا أمان لهما بعد موته، وفي «ثم» إيماء إلى أنه لم يسلم الآن، وإنما ذلك بعد الحول، والمراد أنه لا يخطر ببالهما ولا يحزنا عليه بعد ذلك، فعبر عنه بسلام الموادعة الذي يلزمه الافتراق، والافتراق يلزمه عدم التذكر عادةً. ويُحتمل أن المراد الدلالة على أن الوصية قد تمت، ثم قال: ومن يبك مصابه حولاً كاملاً فقد أبلغ في العذر، كأنه يعتذر عن سكوته بأنه أدى ما عليه؛ أي: وأنتما كذلك. ديوان لبيد ص٤٢، والخصائص ٣/ ٣١، والانتصاف ٢/ ٣٩٥.

إلى الحولِ ثُمَّ اسمُ السَّلامِ عليكُما ....

ويُرادُ بالله إجراؤها وإرساؤها.

قال أحمد: هو يَفِرُّ من اعتقاد أنَّ الاسم هو المسمَّى ولو اعتقده لما جعله مُقحَماً[1].

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ [هود: ٤٣] معناه: إلا الراحم وهو الله، أو لا عاصم من الطوفان إلّا مكانَ مَنْ رحم من المؤمنين؛ لأنه لَمَّا جعل الجبل عاصماً من الماء قال: لا يعصمك معتصم من جبل أو غيره سوى معتصم واحد وهو مكان من رحمه الله وهو السفينة.

وقيل: لا عاصمَ بمعنى لا ذا عصمة إلَّا من رحم فهو كالمعصوم.

قال أحمد: الاحتمالات أربعة: لا عاصمَ إلّا الراحم، لا معصومَ إلّا المرحوم، ولا عاصمَ إلّا مرحوم، لا معصومَ إلّا راحم، والأولان استثناء مِن الجنس والآخران من غير الجنس.

وقد زاد الزمخشريُّ خامساً: لا عاصمَ إلّا مرحوم على أنه من الجنس بتأويل حذف المكان؛ أي: إلا مكان مرحوم، والكلُّ جائز وبعضها أقرب من بعض.

قال محمود: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ﴾ [هود: ٤٤] نادى الأرضَ والسماءَ بما يُنادَى به العاقلُ على وجه الاختصاص والإقبال عليهما دون سائر المخلوقات، وأمرَهما أمرَ العاقل ﴿ٱبْلَعِى﴾ و ﴿أَقْلِعِى﴾، وفيه دلالة على الانقياد بطاعة الأجرام العظيمة لتكوينه فيها ما يشاء غير ممتنعة عليه، قد عرفوا قدرته وطاعته وثوابه وعقابه، وهم يهابونه أنْ يتوقفوا عن الامتثال على الفور من غير رَيْث.

---

(١) في الأصل: «تفخيمًا»، وما أثبتناهُ في المطبوع وباقي النسخ وهو الصواب.

﴿وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ﴾ من إهلاك قوم نوح وإنجائه، ﴿وَقِيلَ بُعۡدًا﴾ بعيداً لا رجوع بعده.

ومجيء هذه الأفعال على البناء للمفعول دلالةٌ على الجلال والكبرياء، وأنَّ هذه الأمور لا تكون إلا عن مكوِّنٍ قاهر لا يُشارَك في أفعاله، لا تبلع الأرض ماءَها ولا السماء قلاعَها ولا تستوي السفينة على الجوديّ إلّا بأمره.

قال أحمد: ومن هذا النمط في ترك الموصوف اكتفاءً بصفاته ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ / وَفِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأنعام: ٣]. [٩٧/أ]

أي: وهو الموصوفُ بصفاتِ الكمال المشهور بها للعَالمين، ومنه: [من الرجز]

أنا أبو النجم وشِعري شعري[١]

ولقد تحيَّل الشعراء على التعلق بأذيال هذه المعاني فقال أبو الطيب[٢] بمدح عضد الدولة[٣]: [من الوافر]

فـلا تمدَحْهُـما واحمَـدْ هماماً ... إذا لم يُسْـمِ حامِـدُه عنـاكا

أي: امدح نفسك فإنَّك[٤] المنفردُ بالمادح حتّى إذا ذُكِرتَ، ولم يسمِّ المعنيَّ بها لم يَسبقْ إلى فهم أحد غيرُك، وإنْ لم تُسَمَّ لتفرُّدِك[٥] بها.

---

(١) هذا شعر رجز سبق تخريجه ٣٢٠.

(٢) شرح ديوان المتنبي للواحدي: ١/ ١١٠.

(٣) عضد الدولة: أبو شجاع فناخسرو، الملقب عضد الدولة بن ركن الدولة أبي علي الحسن ابن بويه الديلمي، تملك بفارس بعد عمه عماد الدولة، ثم كثرت بلاده، واتسعت ممالكه، وكان بطلاً شجاعاً مهيباً، نحوياً، أديباً عالماً، جباراً، عسوفاً، شديد الوطأة، تُوفي بعلة الصرع في يوم الاثنين ثامن شوال سنة اثنتين وسبعين وثلاث مئة ببغداد، ودُفن بدار الملك بها، ثم نُقل إلى الكوفة ودُفن بمشهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وعمره سبع وأربعون سنةً وأحد عشر شهراً وثلاثة أيام، رحمه الله تعالى. سير أعلام النبلاء ١٦/ ٢٤٩، ووفيات الأعيان ٤/ ٥٤، والأعلام للزركلي ٥/ ١٥٦.

(٤) في الأصل و(ز، ق، ح): «فإنه»، وما أثبتناهُ: في (ع) وفي المطبوع.

(٥) في الأصل: «ليغروك»، وما أثبتناهُ في: (ع، ح، ز).

قال محمود: وإنما استفصح علماء البيان هذه الآية ورفعوا لها رؤوسهم لهذه المعاني والنكت، لا لتجانس الكلمتين ﴿ٱبْلَعِي﴾ ﴿أَقْلِعِي﴾، وإن كان ذلك لا يُخلي الكلام من حسن، فتلك المعاني اللبُّ وهذه القشر.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [هود: ٤٥]؛ أي: أعلم الحكام وأعدلهم إذ لا فضل لحاكم على غيره إلا بالعلم والعدل، وربَّ غريق في الجور والجهل من متقلِّدي زماننا ولقد لُقِّبَ أقضى القضاة، ومعناه: أحكم الحاكمين فاعتبرْ واستعبر.

قال أحمد: رأى محمودٌ أنَّ أقضى القضاة أرفعُ من قاضي القضاة[١]، والذي يلاحظونه الآن عكسه، إنّ القضاةَ يشاركون أقضاهم في الوصف وإن فضُلَ[٢] عليهم، فترفّعوا أن يشركهم أحدٌ، فأفردوا رئيسهم بنعته بقاضي القضاة؛ أي: هو الذي يقضي بين القضاة لا يُشاركه أحدٌ في وصفه، وجعلوا أقضى القضاة في الرتبة دونه، وقد أُطلِق على عليّ أقضى القضاة، قال ﷺ: «أقضاكم علي»[٣] فلا حرج أنْ يطلق على أعدل قضاة الزمان والإقليم قاضي القضاة وأقضى القضاة[٤] أي: في زمنه وبلده. قال[٥]: [من الرجز]

---

(١) أول من تسمّى به أبو يوسف صاحبُ أبي حنيفة. عمدة القاري ٢٢/ ٢١٥.

(٢) في الأصل: «فضلوا»، وما أثبتناهُ من (ع، ح).

(٣) أقضاكم عَليّ قالَ السخاوي: ما عَلمتُه بهذَا اللَّفْظ، وروى الحاكم عَن ابن مَسْعُود قَالَ: كُنَّا نتحدث أن أقضى أهل المدِينَة عَليّ. رواه الحاكم: هذا حديثٌ صحيحٌ على شَرطِ الشَّيخَينِ (٤٦٥٦). وانظر: أسنى المطالب للحوت: ١/ ٦٤.

(٤) أول من سُمي بأقضى القضاة الإمام الماوردي. إعانة الطالبين ٢/ ٣٨٣.

(٥) وهو أبو بكر محمد بن الحسين بن دريد الأزدي، ونَجَمَ القَرْنُ ينجُم نُجومًا، فهو ناجِمٌ: إذا طَلَع. أمالي المرزوقي ١/ ٥٨، والمنجد في اللغة باب السماء وما يليها ١/ ١٠٣.

وكلُّ قَـرْنٍ ناجـمٍ في زَمَـنٍ فَهْـوَ شـبيهُ زمـنٍ فيـهِ بـدا

١٠٣ـ قـلـتُ: الصواب ما ذكـره مـحمود من منـعِ الاتصاف بأقضى القضاة[١]؛ لأنه في معنى أحكم الحاكمين، وزعمُ أحمدَ أنَّ علياً قيل في حقه أقضى القضاة فليس بصحيح / ، فإنَّ التفضيل في حق عليٍّ وقع على قوم مخاطَبين بالكاف والميم في قوله: [٩٧/ ب] (أقضاكم) وليسوا قضاةً، والشاهد له بذلك من لا ينطق عن الهوى إن هو إلّا وحي يوحى، وأمَّا إطلاق التفضيل على كل من يـحكم بالألف واللام وقد قـال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِى بَيْنَهُم بِحُكْمِهِۦ﴾ [النمل: ٧٨] وقال: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾ [الإسراء: ٢٣] ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ﴾ [الحجر: ٦٦] إلى غير ذلك مما لا يُحصى فيجب اجتنابه، والأدب مع الله تعالى فيما وصف نفسه من الصفات أنْ لا يدّعي [أحدٌ][٢] الأفضلية والتقديم فيها لما فيه من الجرأة وسوء الأدب، ولا عبرة بقول من ولي القضاء مرةً ونُعِت بذلك، ولذَّ في سمعه فتحيَّل لنفسه في إجازة إطلاق ذلك فإنَّ الحقَ أحق أن يُتَّبع، والله تعالى أعلم.

قال محمود: إنما لم يقل: إنه عمل فاسد وقال: ﴿غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ [هود: ٤٦]؛ لأنه نفاه عن أهله فنفى عنه صفتهم، وكلمةُ النفي إيذانٌ بأنَّ إنجاء من نجا إنما هو بالصلاح لا لأنَّه أهلُك وقريبك، ولو انتفى الصلاحُ لم تنفعهم أهليتك كقوله: ﴿كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَٰلِحَيْنِ﴾ [التحريم: ١٠] الآية.

---

(١) واختاره العيني، وقال ابن أبي جمرة: يلتحق بمَلِك الأملاك من حيث المنع، وكذا ذهب إلى ذلك جماعة أخذاً من حديث: «أغيظ رجل على الله تعالى يوم القيامة وأخبثه وأغيظه عليه رجل كان يُسمى بملك الأملاك، لا ملك إلا الله». البخاري (٦٢٠٥)، ومسلم واللفظ له (٢١٣٤)، وعمدة القاري ٢٢/ ٢١٥، وطرح التثريب في شرح التقريب ٨/ ١٥١، وفتح الباري ١٠/ ٥٩٠.

(٢) هذه الزيادة (ز، ق، ع).

قال أحمد: ومنه: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]، وإن كان الإنذار على العموم، لكنْ لَّما كانت الأهلية مظنّة الاتّكال خصَّ أهله بالإنذار؛ لهذا أنذرهم النبي ﷺ وقال[1]: ﴿قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾ [المائدة: ١٧].

قال محمود: فإنْ قلتَ: وعدَه الله أن ينُجي أهله، وما كان عنده أنَّ ابنه ليس منهم فاشتبه عليه الأمر لسبق الوعد فطلب إماطة الشبهة فلِمَ زُجِر وسَمّى سؤاله جهلاً؟ قلتُ: قد سبق قولُه: ﴿وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ﴾ [هود: ٤٠] فمن حقِّه أن يعتقد أنَّ مِن أهله من هو غير صالح، وأن كلَّهم غير ناجٍ فعُوتِبَ أنِ اشتبهَ عليه ما لا ينبغي أن يشتبه على مثله.

قال أحمد: في كلامـه ما يدلُّ على اعتقاده أنَّ نوحاً صـدر منه ما أوجب نسبةَ الجهل إليه، ومعاتبته على ذلك، وليس كذلك فإنه وُعِد بنجاة أهله إلا من سبق عليه القول، ولم يكن كاشفاً لحال ابنه ولا مطّلعاً عليه/ وما كان يعتقد كفر ابنه حتى يَخرج [٩٨/أ]
من الأهل ويدخل في المستثنين فلهذا سأل، وهذا بإقامة عذر أولى أنْ يكون عَتباً، فإنَّ نوحاً لا يكلفه اللهُ علم ما استأثر به.

وأما قوله: ﴿إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [هود: ٤٦]؛ أي: في المستقبل بعد أن أعلمه الله باطن أمره، وأنه إن سأل بعد ذلك كان من الجاهلين، ونهيُ النبيّ عن أمر لا يقتضي صدورُه عنه؛ ولذلك أمسك النبي ﷺ عن ذلك واستعاذ منه[2].

---

(١) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ﴾ رقم (٢٠٤).

(٢) عن أم سلمة قالت: ما خرج النبي ﷺ من بيتي قط إلا رفع طرفه إلى السماء فقال: «اللهم أعوذ بك أن أضل، أو أضل، أو أزل، أو أزل، أو أظلم، أو أُظلم، أو أجهل، أو يُجهل علي»، سنن أبي داود: باب ما يقول إذا خرج من بيته (٥٠٩٤)، سنن النسائي: الاستعاذة من الضلال (٥٤٨٦).

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿أَلَا بُعْدًا لِّعَادٍ قَوْمِ هُودٍ﴾ [هود: ٦٠] فائدة ذلك أن يُوسَموا بهذه السِّمة وَسماً، ولأنهم عَادٌ الأولى وبعدهم عَادُ إِرَم لئلّا يلتبسوا.

قال أحمد: وفيه التنبيه على أنَّ هوداً إنما استحقوا الهلاك بسببه على موجب الدعاء، كأنه قيل: قوم هود الذي كذبوه، وفائدة أخرى وهي تناسب الآي ﴿كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [هود: ٥٩] و﴿حَفِيظٌ﴾ [هود: ٥٧] و﴿غَلِيظٍ﴾ [هود: ٥٨]، ووزن «فعيل» مناسب لـ: «فعول» في القوافي.

قال محمود(١): ووجه قوله: ﴿إِنِّيٓ أُشْهِدُ ٱللَّهَ وَٱشْهَدُوٓاْ﴾ [هود: ٥٤] أنَّ الإشهاد على البراءة من الكفار إشهادٌ صحيحٌ في تثبيت التوحيد، وإشهادهم تهاون بهم، كما تقول لمن تخاصمه: اشهَدْ بأنِّي لا أحبك، تهكُّماً به.

قال أحمد: تلخيصه: أن صيغة الخبر تقتضي الإخبار بوقوع المخبر به، وإشهاده لله حقيقةً، وإشهاده إياهم لمَّا لم يكن حقيقةً كان مجازاً من مجاز ورود الأمر بمعنى التهديد.

ويُحتمل أن يكون إشهاده لهم حقيقةً بإقامة الحجة، وعدل عن الخبر إلى الأمر ليميِّز خطابهم عن خطاب الله تعالى.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً﴾ [هود: ٧٠]، قيل: كان ينزل في طرف من الأرض فخاف أن يُنزلوا به مكروهاً، والظاهر أنه أحسَّ أنهم ملائكة وتخوّف أن يكون نزولهم لأمر أنكره الله عليه ولتعذيب قومه لقولهم: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ﴾، وإنما يقال: هذا فيمَن علم أنهم رسلُ الله ولم يعلمْ فيمَ أُرسلوا.

---

(١) الاختصار فيه خلل، فإن كلام محمود هنا ليس مرتبطاً بلفظ الآية وإنما بلفظ مفترض إذ قال: «فإن قلت: هلا قيل: إني أُشهد الله وأُشهدكم؟ قلت: لأنّ إشهاد الله على البراءة من الشرك إشهاد، صحيح ثابت في معنى تثبيت التوحيد وشدّ معاقده، وأمّا إشهادهم فما هو إلا تهاون بدينهم ودلالة على قلة المبالاة بهم فحسب، فعدل به عن لفظ الأوّل لاختلاف ما بينهما، وجيء به على لفظ الأمر بالشهادة....». الكشاف ٢/ ٤٠٣.

قال أحمد: قال في الحجر: ﴿ وَنَبِّئْهُمْ عَن ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ [الحجر: ٥١]، إلى قوله: ﴿ لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ ﴾ [الحجر: ٥٣] فلم يتضمَّنْ إعلامه أنهم ملائكة / بل مبشِّرون فقط، [٩٨/ ب] لكن بالبشارة علِمَ أنَّهم ملائكة.

وفي الذاريات: ﴿ فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا۟ لَا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ ﴾ [الذاريات: ٢٨] وهي مثل الحجر، أما لوط فلم يعلم أنهم ملائكة حتى أعلموه ﴿ قَالُوا۟ يَٰلُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُوٓا۟ إِلَيْكَ ﴾ [هود: ٨١]، ولا يبعد من فضل إبراهيم ﷺ على لوط ﷺ أن تسبق فراسته فيعلم أنهم ملائكة دون لوط ﷺ.

[قال محمود](١): وإنما علموا وجَلَه بإعلام الله لهم، أو بما رأوه في وجهه، أو علِموا أنَّ علمه بأنَّهم ملائكة يوجب الوجلَ لأنَّهم لا ينزلون إلا بعذاب.

قال أحمد: صرَّح لهم بوجله كما قال: ﴿ إِنَّا مِنكُمْ وَجِلُونَ ﴾ [الحجر: ٥٢] وهذا هو الحق.

قال محمود: ضحكتْ لذهاب الخيفة، أو لإهلاك أهل الخبائث، أو إنكاراً لغفلتهم، وقيل: ضحكت؛ أي: حاضت(٢).

قال أحمد: يبعده قولها: ﴿ ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٌ ﴾ [هود: ٧٢] ولو كان الحيض قبل البشارة لم يكن عجباً ولادة مَن تحيض وهو معيار الحمل.

قال محمود: إن قيل: النهي عن النقصان أمر بالإيفاء فما فائدة قوله: ﴿ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ ﴾ [هود: ٨٥]، بعد قوله: ﴿ أَوْفُوا۟ ﴾؟ قلتُ: نهى عن فعل القبيح

---

(١) هذه الزيادة في: (ع، ح).

(٢) قال ابن الأنباري: أنكر الفراء، وأبو عبيدة، وأبو عبيد، أن يكون «ضحكت» بمعنى حاضت، وذكره بعض اللغويين وأنشدوا شعراً لذلك، والجمهور على أن الضحك في الآية هو المعروف. زاد المسير ٢/ ٣٨٦، والدر المصون ٦/ ٣٥٤.

مصرِّحاً به بعثاً على تغييره، ثم أمر بالإيفاء الذي هو حسن مصرحٌ به ترغيباً فيه وجاء مقيداً بالقسط.

قال أحمد: لمَن قال: إنَّ الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده أن يستدلَّ بهذه الآية وإلا لكانت تكراراً، وفي كلام الزمخشري وهمٌ، فإنه ظنَّ أن النهي قبل الأمر بالوفاء وهي غفلة منه، وتعليله بالحسن والقبح من قواعده الفاسدة.

قال محمود: ﴿بَقِيَّتُ ٱللَّهِ﴾ [هود: ٨٦] ما يبقى لكم من الحلال بعد التوفية والتنزه عن الحرام شرط أن تؤمنوا، وإنما نهوا عن التطفيف والبخس وهم كَفَرَة بشرط الإيمان.

قال أحمد: المعتزلة يزعمون أنَّ الكفار لا يخاطبون بالشرع أمراً ولا نهياً، وهذه الآية تدلُّ على خطابهم بشرط الإيمان وقد فسرها الزمخشري على ذلك.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿بَقِيَّتُ ٱللَّهِ خَيْرٌ﴾ [هود: ٨٦] للكفرة؛ لأنهم يَسْلَمون

[٩٩/أ] بها من تبعة البخس والتطفيف/ فما فائدة شرط الإيمان؟ قلتُ: فائدته[(١)] حصول الثواب والأمان من العذاب، وتخْفَى فائدتها مع فقده لانغماس صاحبها في الكفر وفيه تنبيه على جلالة شأن الإيمان.

قال أحمد: هذا أيضاً من تقرير ما ذكرناه، فمعنى السؤال أنهم إنْ خُوطِبُوا انتفعوا باجتناب المنهيّات في تخفيف عذاب الآخرة، إذ هو ثمرةُ الخلاف، ومعنى

---

(١) هكذا في جميع النسخ، وفي المطبوع: «فائدتها» وهو الصواب، وأيضاً في الاختصار خلل، وعبارته في المطبوع هي: «فإن قلت: بقية الله خير للكفرة؛ لأنهم يسلمون معها من تبعة البخس والتطفيف، فلم شرط الإيمان؟ قلت: لظهور فائدتها مع الإيمان من حصول الثواب مع النجاة من العقاب، وخفاء فائدتها مع فقده لانغماس صاحبها في غمرات الكفر». الكشاف ٢/ ٤١٨.

الـجواب: أن ظهور الانتـفاع بالامتثـال إنمـا يتحقَّقُ مع الإيمـان، أما مع الكفر فهم مخلدون في العذاب.

قال محمود: ويجوز أن يُراد ما يبقى لله من الطاعات، وأضافه إليه؛ لأنه رزقه الذي يجوز أن يُضاف إليه فلا يُسمى غيره رزقاً ولا يُضاف إليه.

قال أحمد: لا رازق إلّا الله، وكلُّ ما يقيم به الخلق بِنْيَتَهم فهو رزق حقيقةً، وهو من الله [عقيدة](١)، أما الإضافة إلى الله للتخصيص فأمر خارج عن ذلك.

قال محمود: وقُرِئ(٢): (وأن تفعل في أموالنا ما تشاء).

قال أحمد: ﴿أَن نَّفۡعَلَ﴾ [هود: ٨٧] معطوفاً على ﴿أَن نَّتۡرُكَ﴾، وعلى المشهورة تمتنع لفساد المعنى، وكأنه قيل: أصلاتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا، وأن نترك أن نفعل في أموالنا ما نشاء، وهذه نكتة.

وأما إضمارُ الزمخشريِّ لمضافٍ تقديره: نأمرك بتكليف أن نترك، واحتجاجه أن الإنسان لا يُؤمر بفعل غيره فهي رَمزةٌ اعتزاليّة، فإنَّ التكاليف كلها بأفعال يخلقها الله على يد عبيده، ومع ذلك تقدير المضاف في الآية متوجّهٌ لا لأجل البناء على القاعدة المذكورة، لكن لأن عرف الخطاب في مثله يقتضي ذلك.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿إِلَّا ٱلۡإِصۡلَٰحَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُ﴾ [هود: ٨٨]، (ما) ظرف زمـان، أو على حذف مضاف؛ أي: إلا الإصـلاح إصـلاح ما استطعت، أو مـفعولاً بالـمصدر كقوله(٣): [من المتقارب]

---

(١) زيادة في (ع، ح).

(٢) هي قراءة أبي عبد الرحمن السلمي والضحاك وابن أبي عبلة، وهي شاذة. زاد المسير في علم التفسير ٢/ ٣٩٦.

(٣) هو من شواهد سيبويه ولم ينسبه لقائل، وقال القيسي في الإيضاح: قائل هذا البيت مجهول، وذُكر أنه مصنوع. =

ضعيفُ النِّكايةِ أعداءَه ....

قال أحمد: الظاهر أنه ظرف كقوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وجعله معمولًا لمصدر المعرف بالألف واللام بعيدٌ عن فصاحة القرآن/ ، وقالوا: [٩٩/ب] لم يوجد منه في القرآن إلا عمله(١) في المجرور في قوله: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ﴾ [النساء: ١٤٨].

قال محمود: فإنْ قلتَ: قياسه أن يقول: فسوفَ تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ومن هو صادق، حتّى ينصرف الأول إليهم والثاني إليه، ولكنهم لما كانوا يَدْعونه كاذباً، قال: ومَنْ هو كاذبٌ في زعمكم.

قال أحمد: الظاهر أنَّ الكلامين جميعاً لهم، وقوله: ﴿مَن يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ﴾ [هود: ٣٩] فيه ذكر جزائهم، ﴿وَمَنْ هُوَ كَاذِبٌ﴾ ومن هو كاذب ذكر جُرمهم الذي هو الكذب، وهو من عطف الصفة والموصوف، كقولك: ستعلم من يُهان ومن يعاقب، فيكون ذكر تكذيبهم تعريضاً بصدقه، وهو في بعض الأحيان أوقع من التصريح، ولذلك لم يذكر عاقبة شعيب ﷺ استغناءً عنها بذكر عاقبتهم، وفي أول السورة: ﴿مَن يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾، ولم يذكر القسم الآخر، وفي الأنعام: ﴿مَن تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ﴾ [الأنعام: ١٣٥] ذكر عاقبة الخير وحدها؛ لأن العاقبة إذا أطلقت فهي للخير كقوله: ﴿وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف: ١٢٨].

= وعجز البيت:

يَخالُ الفِرارَ يُراخي الأَجَلْ

والشاهد فيه على إعمال المصدر الذي هو (النكاية) وفيه الألف واللام. ومعنى يخال: يظن، ويراخي: يباعد، وهو يهجو رجلاً بالضعف، والعجز عن مكافأة أعدائه والانتصار منهم إذا ظلموه. ثم ذكر إنه يحسب الفرار يباعد أجله ويحرس نفسه. الكتاب ١/ ١٩٢، وشرح أبيات سيبويه ١/ ٢٦٢، وإيضاح شواهد الإيضاح ١/ ١٧٧.

(١) في الأصل: «عله»، وما أثبتناه في (ع، ح، ق) وهو الصواب.

١٠٤ ـ قلتُ: ودليلها قوله: ﴿تَكُونُ لَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٣٥].

قال محمود: إنّما عدلَ عن الفعل إلى اسم المفعول في قوله: ﴿ذَٰلِكَ يَوۡمٞ مَّجۡمُوعٞ لَّهُ ٱلنَّاسُ﴾ [هود: ١٠٣]؛ لما فيه من الدلالة على بيان معنى الجمع لليوم وأنه صفةٌ لازمة له.

قال أحمد: ومنه: ﴿إِنَّا سَخَّرۡنَا ٱلۡجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحۡنَ﴾ [ص: ١٨] وقال: ﴿وَٱلطَّيۡرَ مَحۡشُورَةٗ﴾ [ص: ١٩] وأنه صفة لازمة.

قال محمود: ﴿يَوۡمٞ مَّشۡهُودٞ﴾؛ أي: مشهود فيه ليتميّز، ولو جعلته مشهوداً في نفسه لم يكن له تخصيص على سائر الأيام.

قال أحمد: فيكون مفعول المشهود محذوفاً تفخيماً كقوله: ﴿وَإِنَّا لَمُوَفُّوهُمۡ نَصِيبَهُمۡ غَيۡرَ مَنقُوصٖ﴾ [هود: ١٠٩].

١٠٥ ـ قلتُ: وفيه دليلٌ على أنَّ اسم المفعول من الفعل المتعدِّي / بحرف الجر [١٠٠/أ]
يجوز أن يجرَّد عنه، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا﴾ [الإسراء: ٣٤] على وجه؛ أي: مسؤولاً عنه، وقد أُخِذَ على بعض العلماء في تصانيفهم قولهم: المفهوم والمنطوق، وقالوا: الصواب: المنطوق به، وهذا دليل على جوازه، وإن لم يكن المشهود من هذا الباب فهو قريب منه [ويمكن أن يجاب عنه بأن «شهد» يتعدى بنفسه فلا يكون من هذا الباب](١).

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿غَيۡرَ مَنقُوصٖ﴾ [هود: ١٠٩] حال من النَّصيب المُوفَّى؛ لأن التوفية ممكنة مع النقص تقول: وفَّيْتُه حقّه كاملاً وناقصاً، ووفيته شطر حقِّه.

قال أحمد: هذا وهمٌ؛ فإنَّ التوفية تقتضي عدمَ نقصان الموفَّى كلًّا كان أو بعضاً، فوفاء النصف يلزم منه عدم نقصان النصف فما وجه جعله حالاً؟ الأصحُّ أن تُستعملَ

---

(١) هذه الزيادة في: (ع).

التوفية بمعنى: الإعطاء، كما استُعمِلَ في التوفِّي بمعنى: الأخذ، ومن قال: أعطيت فلاناً حقَّه، كان جديراً أن يؤكِّده بقوله: غير منقوص.



ومن سورة يوسف(١) ﷺ

قال محمود: كرَّر (رأيت) لأنَّ الثانية كجوابٍ عن سؤالٍ مستأنف، كأنه سأل عن حال رؤيتها، فقال: ﴿رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [يوسف: ٤].

قال أحمد: الأحسن أنَّه تطرية لمَّا طال العهد بالأول.

قال محمود: وقُرِئ (ونحن عصبةً) [يوسف: ٨] بالنصب(٢)؛ أي: ونحن نجتمع عصبة.

قال أحمد: هذا يؤيِّد قراءة من قرأ: (هُنَّ أطهرَ لكم) [هود: ٧٨](٣)، كأنه قال:

---

(١) وهي مكية كلها، وقيل: نزلت ما بين مكة والمدينة وقت الهجرة.
وقال ابن عباس في رواية عنه وقتادة: إلا أربع آيات. وأخرج النحاس وأبو الشيخ وابن مردويه عن ابن عباس قال: نزلت سورة يوسف بمكة.
ـ تسميتها: سميت بسورة يوسف؛ لأنها ذكرت قصة نبي الله يوسف كاملةً دون غيرها من سور القرآن الكريم. قال العلماء: وذكر الله أقاصيص الأنبياء في القرآن، وكررها بمعنىً واحد في وجوه مختلفة بألفاظ متباينة على درجات البلاغة، وقد ذكر قصة يوسف ولم يكررها، فلم يقدر مخالف على معارضة ما تكرر، ولا على معارضة غير المتكرر.
ـ عدد آياتها: ١١١ آية. فتح القدير للشوكاني ٣/ ٥.

(٢) وهي قراءة شاذة نُسبت لعلي رضي الله عنه، قال العكبري: وقرئ في الشاذ عصبةً بالنصب، وهو بعيد ووجهه أن يكون حذف الخبر ونصب هذا على الحال؛ أي: ونحن نتعصب، أو نجتمع عصبةً. تفسير الرازي ١٨/ ٤٢٣، وتفسير الزمخشري ٢/ ٤٤٦، والتبيان في إعراب القرآن للعكبري ٢/ ٧٢٥.

(٣) أطهر: أي بنصب أطهر وهي قراءة الحسن وعيسى بن عمر ومحمد بن مروان وسعيد بن جبير، وهي شاذة، قال سيبويه: هو لحن، وقال أبو عمرو بن العلاء: احتبى فيه ابن مروان =

ليوسف وأخوه أحبُّ إلى أبينا منّا ونحنُ نحن، كقوله: [من الرجز]

أنا أبو النَّجمِ وشِعْري شِعْري

فلا بُعدَ في حذف الخبر لمساواته المبتدأ وعدم زيادته عليه لفظاً، ووقوع الحال بعده، ومثله: ﴿هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ [هود: ٧٨]، فقوله: (هنَّ) في حكم الكلام التام؛ أي: هنَّ المشهورات بالأوصاف الكاملة.

قال محمود: واعتذر يعقوب لبنيه بأمرين: **أحدهما**: حزنه أن يذهبوا به، **والآخر**: خوف أن يأكله الذئب، وأجابوه عن الثاني وحده؛ لأنَّ الأول هو الذي كان يغيظهم منه.

قال أحمد: أو لأن الثاني أهم؛ لأن ألمه / لبعده بقدر ما يرتع ويلعب ويعود سالماً أمرٌ سهل. [١٠٠/ب]

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا﴾ [يوسف: ١٨]، استدلَّ على فعلهم بما كان يعرف مِن حسدهم، أو بسلامة القميص، أو أُوحي إليه أنَّهم قصدوه.

قال أحمد: أقوى شاهد على التُّهمة أنَّهم ادَّعوا الوجه الخاص الذي اتهمهم به أبوهم، وهو أكل الذئب إياه، وكثيراً ما تُتلقّف الأعذار الباطلة مِن فِيِّ مَنْ يعتذر إليه.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿مَعْدُودَةٍ﴾ [يوسف: ٢٠]؛ أي: قليلة؛ لأن الكثرة يمتنع [من][1] عددها.

= في لحنه، وذلك أن انتصابه على أن يُجعل حالاً قد عمل فيها ما في هؤلاء من معنى الفعل، كقوله: هذا بعلي شيخاً، أو ينصب هؤلاء بفعل مضمر كأنه قيل: خذوا هؤلاء، وبناتي بدل ويعمل هذا المضمر في الحال، وهن فصل،وهذا لا يجوز؛ لأن الفصل مختص بالوقوع بين جزئَي الجملة. الكشاف ٢/ ٤١٤، وتفسير ابن عطية ٣/ ١٩٤.

(١) زيادة من (ع).

قال أحمد: ومنه الدَّعوة المشهورة: «**اللهمَّ أحصِهِمْ عدداً، واقتلهم بِدداً، ولا تبقِ منهم أحداً**»[١] فالمدعوُّ به إنْ كانَ إحصاؤهم فالله قد أحاط بذلك علماً، فالمقصودُ لازمُ العددِ وهو القلة.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿قَالَتْ مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ﴾ [يوسف: ٢٥] ولم تسمِّ يوسف؛ لأنها أرادت عموم الحكم في كل من أراد بها سوءاً.

قال أحمد: وأرادتْ بالإجمال الحياء والحشمة أن تقول لبعلها: هذا أرادني بسوء؛ ولذلك كنّت بالسوء عن الفاحشة بُعداً عن القَحَة[٢] التي تُوهم الريبة، قالت ابنة شعيب: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦]، ولم تقل: إنه قويٌّ أمين حياءً من أبيها وخَفَراً[٣] محققاً لا كفعلِ امرأة العزيز.

قال محمود: إنْ دلَّ قَدُّ قميصِهِ من دُبرٍ على كذبها وأنها اتبعتْهُ، فمنْ أينَ دلّ قدُّ قميصِه من قُبل على أنه تبعَها؟

قلتُ: من وجهين أحدهما: إذا كان دافَعها، وهي مانعته عن نفسها[٤] قدَّتْ قميصَهُ.

---

(١) هي من دعوة خُبيب رضي الله عنه حين أرادت قريش أن تقتله وهو أول من سن ركعتَين عند القتل ثم دعا بهذا الدعاء، رواه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الرجيع ورعل وذكوان وبئر معونة، رقم (٤٠٨٦).

(٢) قال ابن جنّي: الأصل وِقْحَة، حذفوا الواوَ على القياس كما حذفت من عِدَة وزنة، ثمَّ إنّهم عدلوا بها عن فِعْلَةٍ إلى فَعْلَة، فأقَرُّوا الحرفَ بحالهِ وإن زَالَت الكسرة الَّتي كانت مُوجِبةً لَهُ فقالوا: القَحَة، فتَدرَّجوا «بالقِحَة إلى القَحَة» وهي وَقْحَةٌ كجَفْنَة، لأنَّ الفاءَ فُتِحَت لأجل الحرفِ الحلقيّ كما ذهبَ إليه محمّد بن يَزيد. وأبى الأَصمعيُّ في القَحَة إلّا الفتحَ. لسان العرب، مادة (وقح)، وتاج العروس، مادة (وقح).

(٣) خفراً: حياءً شديداً.

(٤) في الأصل «نفسه»، وما أثبتناهُ من (ع).

قال أحمد: ويمكنُ مثلُهُ في اتِّباعها(١) له، فإنها إنَّما تقدُّ من قُبل بتقدير أنْ يكون اجتذبها حتَّى صارا متقابلَين فدفعتْهُ عن نفسِها، وهذا بعينه محتملٌ إذا كانت هي التابعة أنْ تكون اجتذبته حتَّى صارا متقابِلَين ثم جذبتْ قميصَه إليها من قُبل، بل هاهنا أظهر؛ لأنَّ الموجِبَ لِقَدِّ القميص غالباً الجذبُ لا الدفع.

[١٠١/أ] **قال محمود**: والثاني أن يُسرِع خلفها/ ليلحقها فيَعْثُر في مقادم قميصه فينقدّ.

قال أحمد: وهذا بعينه محتمل إذا كانت هي التابعة وهو فارٌّ منها، فليس كلام الزمخشري بهذا الفصل بجيد، والحقُّ أنَّ الشاهد إنْ كان صبيّاً في المهد فالآية في مجرَّد كلامه، كأنه قال: صدقَ يوسُفُ وكذبَتْ، كما كان كلامُ عيسى [في المهد](٢) برهاناً على براءة مريم، فلا نظر في وجه الأمارة المذكورة.

وإنْ كان الشاهدُ بعضَ أهلِها كان في الدار ونظرها(٣) من حيثُ لا تشعر فأغضبه اللهُ ليوسف بالشهادة له، فكان من حقِّهِ أنْ يصدِّقَ يوسف ويكذِّبَها، لكن أراد ألّا يكونَ الفاضحَ لها، ووثق بأنَّ انقطاع القميص كان من دُبرٍ فنصبه أَمارةً على صدقه وكذبِها، وذكرَ قِسم قدِّه من قُبل لينفي عن نفسه التهمة وقصدَ الفضيحة؛ ولذلك قدَّمَ أَمارة صدقها قبل أَمارةِ صدقه إبعاداً للتُّهَمة، وكذا فعل مؤمن آل فرعون في قوله: ﴿وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ﴾ [غافر: ٢٨]، فقدم الكذب

---

(١) هذا رد أحمد على الوجه الأول، والأفضل نقل عبارته من المطبوع فإنها أكثر وضوحاً قال أحمد: مهما قدره من ذلك في اتباعه لها، يحتمل مثله في اتباعها له، فإنها إنما تقد قميصه من قبل بتقدير أن يكون اجتذبها حتى صارا متقابلين فدفعته عن نفسها، وهذا بعينه يحتمل إذا كانت هي التابعة أن تكون اجتذبته حتى صارا متقابلين، ثم جذبت قميصه إليها من قبل، بل هاهنا أظهر؛ لأن الموجب لقد القميص غالباً الجذب لا الدفع. الكشاف ٢/ ٤٦٠.

(٢) زيادة من (ع).

(٣) وبصر بها في (ح).

إبعاداً للتُّهَمة بموسى، ووثوقاً بأنَّ القسم الثاني يوافق الواقع؛ ولذلك قال: ﴿بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ﴾ ولم يقل: كل الذي يعدكم.

وكذا فعل يوسف في كونه بدأ بأوعيتهم قبل وعاء أخيه ليبعدَ عنه وهمَ وضعه السّقايةَ في رحلِ أخيه، فعمدة الشاهد: الأمارة الأخيرة فقط، والأولى توطئة، فكأنه قال: إنْ كان قميصه قُدَّ من قُبُل كنتِ صادقةً لكنّا نعلمُ أسفاً الأمارة فعلَّقَ صدقها على مُحال.

أمَّا إنْ كان الشاهدُ الحكيمَ الذي كان الملك يستشيره فلا بدَّ من المناسَبة، وأقربُها: أنَّ قدَّه من دُبرٍ دليلٌ على إدباره عنها، وقدُّه من قُبل دليلٌ على إقباله عليها بوجهه.

قال محمود: وعن بعض العلماء: أنا أخاف من النساء ما لا أخاف من الشيطان(١)، قال الله في النساء: ﴿إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٨] وقال: ﴿إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٧٦] (٢).

قال أحمد: في هذا نظرٌ؛ لأنَّ الذي في هذه الآية من كلام العزيز، فيمكن أنْ يكون حكايته تصحيحاً له، ويحتمل ألّا يريدَ تصويبه، وأيضاً فإنَّ كيدَ الشيطان مقَابلٌ بكيد الله فحقه / أنْ يكون ضعيفاً، ولأنَّ كيد الشيطان أصلٌ لكيد النِّساء فلا يكون [١٠١/ب] كيدهُنَّ أعظمَ من كيده.

قال محمود: وقلن ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾ [يوسف: ٣١] لغرابة جماله وحسنه؛ لأنَّ الله

---

(١) ذكرت معظم التفاسير هذا القول كما ذكره الزمخشري دون نسبة لأحد. تفسير أبي السعود ٤/ ٢٧٠، وروح البيان ٤/ ٢٤٢.

(٢) قال الشهاب الخفاجي: وهو ليس بشيء؛ لأنه استدل بظاهر إطلاقهما. حاشية الشهاب على البيضاوي ٥/ ١٧١.

ركَزَ في الطِّباع أنه لا أحسن من الملَك ولا أقبح من الشّيطان، وهو الحقُّ لا ما عليه الفئةُ الخاسرة المجبرة من تفضيل الإنسان على الملَك، وما هو من عكسهم الحقائقَ وجحودهم العلومَ الضرورية ومكابرتهم في كل بابٍ ببدع.

قال أحمد: أكثر السّفاهة وحسبه ظنه أنَّ هذه المسألة من الضروريات، وقناعته في ذلك؛ لأنه ركز في الطِّباع والمراد هاهنا طباع النِّساء فتكون الشهوات وإيثار العاجلة لكونها مركوزةً في الطباع حقاً.

١٠٦ ـ **قلتُ:** الآية دلَّت ـ إن صحَّ كلام النِّسوة ـ على أنَّ الملَك أجمل وأحسن من البشر، وليس الخلاف إلّا في أيّهما أفضل، ولا يلزم من كون أحدهما أجمل أنْ يكون أفضل، فقد وهم فيه محمود وأحمد.

قال محمود: [في قوله]: ﴿قَالَتْ فَذَٰلِكُنَّ﴾ [يوسف: ٣٢]، ولم تقلْ فهذا لبعدِ موازنته في الحسن، واستحقاقه أن يُحبَّ.

قال أحمد: وبهذا أجبتُ في أول البقرة في قوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ [البقرة: ٢].

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍۖ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ ٱلْأَحْلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ﴾ [يوسف: ٤٤] قال: يُحتمل أنْ يكون المراد بالمنامات: الأحلام الباطلة خاصةً فليس لها عندنا تأويل، ويحتمل أن يعترفوا بقصور علمهم وأنهم ليسوا في تأويل الأحلام بنحارير.

قال أحمد: هذا هو الظاهر، وحملُ الكلام على الأول يصيِّرُهُ من وادي:

على لاحبٍ لا يهتدي بمناره(١)

فكأنه قال: أحلامٌ باطلةٌ ولا تأويلَ للأحلامِ الباطلةِ فنكون بها عالمين، وقول الملك لهم: ﴿إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [يوسف: ٤٣] يدلُّ على أنهم لم يكونوا في علمه عالمين بها؛ لأنَّ (إن) للشكِّ؛ فجاءَ اعترافهم مطابقاً لشكِّه فيهم، وقول الفتى: ﴿أَنَا۠

---

(١) وهو صدر بيت لامرئ القيس، وقد تقدَّم.

﴿أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ﴾ [يوسف: ٤٥]، إلى قوله: ﴿لَّعَلِّيٓ أَرْجِعُ إِلَى ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٦] يدلُّ على ذلك.

١٠٧ ـ **قلتُ**: ولم يشكَّ في علم يوسف بذلك.

قال محمود: إنما تأنّى يوسفُ وتثبت في إجابة الملك؛ ليُظهِرَ براءَته مما قُذِف به وحُبس لأجله، وفيه دليلٌ / على وجوب التنحِّي عن مواقع الرِّيب. [١٠٢/أ]

قال أحمد: ولقد مدحه النبيُّ على ذلك بقوله: «**ولو لبثتُ في السِّجنِ بعضَ ما لبِثَ يوسفُ لأجبْتُ الدّاعي**»(١)، هذا مع أنَّ الدواعي متوفرةٌ على طلب الخروج مِن السِّجن.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿مَا بَالُ ٱلنِّسْوَةِ ٱلَّتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ [يوسف: ٥٠]، ولم يذكر القصة؛ لأنَّ السؤال المجمل يُهيّج على البحث والكشف وتحصل البراءة(٢)، ولما تلفظتِ النِّسوة ببراءته، واعترفَ الخصمُ بأنهم على الباطل، وأنه غيرُ متَّهمٍ لم يبقَ لأحد مقال، وقال المجبرة: بقي لنا مقال ولا بدَّ لنا من رمي من تثبتُ براءتُه.

قال أحمد: والصَّحيحُ عندنا تبرئةُ الأنبياءِ عن الكبائر والصغائر، وتتبع الآي المشعرة بوقوع ذلك بالتأويل، وأنَّ يوسفَ بريءٌ، والوقوف عند قوله: ﴿هَمَّتْ بِهِۦ﴾ [يوسف: ٢٤]، ويُبتدأ ﴿وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾، كما تقول: قتلت زيداً لولا أني أخاف الله، فإنْ كان الزمخشريُّ يعرِّض بأهل السنة فهذا مذهبهم، وإن كان يعني المجبرة والحشوية فشأنه وإياهم.

---

(١) رواه البخاري كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُ ٱلرَّسُولُ قَالَ ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسْـَٔلْهُ مَا بَالُ ٱلنِّسْوَةِ ٱلَّـٰتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ ۚ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ﴾ رقم (٤٦٩٤)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب زيادة طمأنينة القلب بتظاهر الأدلة، رقم (٤٦٩٤).

(٢) في (ع): «يهيج ويبعث على البحث والكشف لتحصل البراءة».

١٠٨ ـ قُلتُ: واختيارُ[١] أحمد أنَّ جواب «لو لا» متقدِّم اختيارٌ لأضعف التأويلات لقلّةِ شاهده[٢].

---

(١) في (ع): «زعمُ».

(٢) العبارة في الأصل: «أن جواب لو مقدر وعليه اختيار لأضعف التأويلات»، فيها خلل، وما أثبتناهُ من (ع).

وقد قوّى السمين الحلبي والفخر الرازي ما قاله أحمد وردّا على من ضعفه وقوفاً على ألفاظ معينة في اللغة العربية.

فقال الرازي: الكلام على ظاهر هذه الآية يقع في مقامين:

المقام **الأول**: أن نقول لا نسلم أن يوسف عليه السلام همّ بها. والدليل عليه: أنه تعالى قال: ﴿وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٢٤] وجواب لولا هاهنا مقدم، وهو كما يقال: قد كنت من الهالكين لو لا أن فلاناً خلصك.

وطعن الزجاج في هذا الجواب من وجهين: الأول: أن تقديم جواب لولا شاذ وغير موجود في الكلام الفصيح. الثاني: أن لولا يجاب جوابها باللام، فلو كان الأمر على ما ذكرتم لقال: ولقد همت ولهم بها لولا. وذكر غير الزجاج سؤالاً ثالثاً وهو أنه لو لم يوجد الهمّ لما كان لقوله: ﴿لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٢٤] فائدة.

واعلم أن ما ذكره الزجاج بعيد؛ لأنا نسلم أن تأخير جواب لولا حسن جائز، إلا أن جوازه لا يمنع من جواز تقديم هذا الجواب، وكيف وقد نُقل عن سيبويه أنه قال: إنهم يقدمون الأهم فالأهم، والذي هم بشأنه أعنى، فكان الأمر في جواز التقديم والتأخير مربوطاً بشدة الاهتمام. وأما تعيين بعض الألفاظ بالمنع فذلك مما لا يليق بالحكمة، وأيضاً ذكر جواب لولا باللام جائز. أما هذا فلا يدل على أن ذكره بغير اللام لا يجوز، ثم إنا نذكر آية أخرى تدل على فساد قول الزجاج في هذين السؤالين، وهو قوله تعالى: ﴿إِن كَادَتْ لَتُبْدِى بِهِۦ لَوْلَآ أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا﴾ [القصص: ١٠].

وأما السؤال الثالث: وهو أنه لو لم يوجد الهم لم يبق لقوله: ﴿لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٢٤] فائدة.

فنقول: بل فيه أعظم الفوائد، وهو بيان أن ترك الهم بها ما كان لعدم رغبته في النساء، وعدم قدرته عليهن بل لأجل أن دلائل دين الله منعته عن ذلك العمل... إلى آخر ما ذُكر، والله أعلم. مفاتيح الغيب ١٨/ ٤٤١، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ١٠١، والدر المصون ٦/ ٤٧٦.

والمختار أنَّ الهمَّ غير مؤاخَذٍ به[(١)]، فإنَّ الله تعالى قد برَّأه فقال: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصۡرِفَ عَنۡهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلۡفَحۡشَآءَ﴾ [يوسف: ٢٤]، وبـرَّأه الشـاهد والعزيـز بقوله: ﴿إِنَّهُۥ مِن كَيۡدِكُنَّ﴾ [يوسف: ٢٨] الآيـة، وبرأه النسـوة بقولـهن: ﴿مَا عَلِمۡنَا عَلَيۡهِ مِن سُوٓءٖ﴾ [يـوسف: ٥١] وبرَّأته امرأة العزيز بقولها: ﴿أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفۡسِهِۦ﴾ [يوسف: ٥١] وبرَّأ هو نفسه بقوله ذلك: ﴿لِيَعۡلَمَ أَنِّي لَمۡ أَخُنۡهُ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ [يوسف: ٥٢].

قال مـحمود: أراد أنْ يـهضمَ نفسه بقـوله: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓ﴾ [يوسف: ٥٣]؛ أي: بالهمِّ: الذي هو ميل النفس بطريق الشهوة والبشرية لا عن عزم، أي: في هذه الحالة، وقيل: أرادَ عموم الأحوال.

قال أحمد: عمومُ الأحوال أبلغُ في هضم النفس والبعد عن تزكيتها.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعۡلَمَ﴾ [يوسف: ٥٢] من كلام يوسف، وقيل: من كلام امرأة العزيز؛ أي: ليعلم يوسف أنِّي لم أكذب عليه في غيبته: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓ﴾

---

(١) وقد أشار إلى هذا الاختيار أيضاً الفخر الرازي وذكر معاني أخرى للهمّ تصرفه عن المعنى المتبادر إلى الذهن بأنّ همه من جنس همها فقال: «المقام الثاني: في الكلام على هذه الآية أن نقول: سلمنا أن الهمّ قد حصل إلّا أنا نقول: إنّ قوله: وَهَمَّ بِها لا يمكن حمله على ظاهره؛ لأن تعليق الهم بذات المرأة محال؛ لأن الهمّ من جنس القصد، والقصد لا يتعلق بالذوات الباقية، فثبت أنه لا بد من إضمار فعل مخصوص يجعل متعلق ذلك الهمّ وذلك الفعل غير مذكور فهم زعموا أن ذلك المضمر هو إيقاع الفاحشة بها ونحن نضمر شيئاً آخر يغاير ما ذكروه وبيانه من وجوه: الأول: المراد أنه عليه السلام هم بدفعها عن نفسه ومنعها عن ذلك القبيح؛ لأن الهم هو القصد، فوجب أن يحمل في حق كل أحد على القصد الذي يليق به، فاللائق بالمرأة القصد إلى تحصيل اللذة والتنعم والتمتع واللائق بالرسول المبعوث إلى الخلق القصد إلى زجر العاصي عن معصيته وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يقال: هممت بفلان؛ أي: بضربه ودفعه...». مفاتيح الغيب ١٨/ ٤٤٢.

[يوسف: ٥٣]، من الـخيانة والعيب(١) فقد خُنْتُ، وحجة الأول في صرف الكلام عن اتِّصاله أنَّ / المعنى قائدٌ إليه كقوله: ﴿ قَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ ﴾ [الأعراف: ١٠٩] إلى قوله: ﴿ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾ [الأعراف: ١١٠]، فلا شك أن: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾ من كلام فرعون يستشيرهم. [١٠٢/ب]

قال أحمد: قوله ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾ لا معنى له إلّا إذا كان من كلام فرعون فصُرفت عن ظاهرها، وهذه الآية يمكن حملها على ظاهرها فلا ضرورة إلى تأويلها بصرف الكلام عمَّن سِيقَ لهُ.

قال محمود: ولقد لفّقت المجبرةُ رواياتٍ مصنوعةً زعموا أنَّ جبريل قال ليوسف لمّا قال: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِٱلْغَيْبِ ﴾ [يوسف: ٥٢]، قال: «**ولا حين هممتَ بها**»(٢)، وقالت زليخة: «**ولا حين حللتَ تِكة سراويلك**»(٣)، وذلك لتهالكهم على بَهْتِ الله ورسوله.

قال أحمد: صدقَ في التَّوريكِ(٤) على نقلة هذه الزيادات، وذلك شأن المبطلة

(١) في (ع): «العبث».

(٢) أخرجه الفريابي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ والبيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس قال البوصيري: هذا إسناد موقوف ضعيف لضعف خصيف، ولا سيما فيما رواه في حق الأنبياء وهم معصومون قبل البعثة وبعدها هذا هو الحق. إتحاف الخيرة المهرة لزوائد المسانيد العشرة، باب سورة يوسف رقم(٥٧٣٨)، والدر المنثور ٤/ ٥٤٨.
ورواه أيضاً سعيد بن منصور من طريق حكيم بن جابر والظاهر أنه من الإسرائيليات، فلم يذكر حكيم بن جابر عمن تلقى هذا الحديث بل أبهم الواسطة بقوله: حُدثت. سنن سعيد بن منصور تفسير سورة يوسف رقم (١١٢٨).

(٣) أخرجه سعيد بن منصور وابن أبي حاتم عن حكيم بن جابر، وكذلك أخرجه ابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ عن أبي صالح وفيه أيضاً ما في الذي قبله. الدر المنثور ٤/ ٤٩.

(٤) التوريك: توريك الرجل ذنبَه غيره كأنه يلزمه إياه، وورّك فلان ذنبه على غيره توريكاً إذا أضافه إليه وقرفه به وقال الزبيدي: ومنه توريك العلماء في مصنفاتهم على بعض. تاج العروس، مادة (ورك)، لسان العرب، مادة (ورك).

من كل طائفة كما لقّقتِ القدريةُ في قصة موسى لما سأل الرؤية: «أن الملائكة تلكزه بأرجلها يا ابن النساء الحيض أطمعت برؤية رب العزة»[(١)]، ليتمَّ لهم أنَّ الرؤيةَ محال.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ﴾ [يوسف: ٥٨] أنكروه لبعد العهد وزِيِّ المُلْكِ، وانتقاله من الصغر إلى الكبر، ولا كانوا مفكرين أنه يوسف، وعرفهم لأنَّ زِيّهم باقٍ، وفارقهم رجالاً، وكان متطلّعاً لمعرفتهم، وقال الحسن: «ما عرفهم حتى تعرَّفوا له» [(٢)].

قال أحمد: يأباه قوله تعالى ﴿فَعَرَفَهُمْ﴾ بفاء التعقيب.

قال محمود: [في قوله]: ﴿لَنْ أُرْسِلَهُۥ مَعَكُمْ﴾ [يوسف: ٦٦]؛ أي: إرسالي إياه معكم وقد رأيت منكم ما رأيت منافٍ لحالي.

قال أحمد: لما اعتمد في نفي الرؤية على أنَّ ﴿لَنْ﴾ لنفي الحال، قال هي منافية لحالي، التزم هذه اللفظة حيث جاءت.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿لَتَأْتُنَّنِى بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يُحَاطَ﴾ [يوسف: ٦٦]؛ معنى الاستثناء أنكم لا تمتنعون من الإتيـان به لعـلةٍ إلّا لعلة أن يُـحاط بكم، فهو استثناءٌ من أعم العام، والكلام مقدّرٌ بالنفي.

قال أحمد: إنَّما اختصَّ هذا بالنفي؛ لأنَّ المستثنى منه مسكوتٌ عنه، والنَّفي عامٌ؛ إذ يلزم من نفي الإتيان[(٣)] نفي عوارضه فكأنها مذكورة بخلاف الإثبات فلا إشعار له بعموم الأحوال فلا توقف له إلا / على أحدها، ولقد صدق القائل: إنَّ البلاء موكل بالمنطق. [١٠٣/أ]

---

(١) مر الحديث عنه في ص ٤٠١.

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عون قال: قلت للحسن رضي الله عنه: ترى يوسف عرف أخوته قال: لا والله ما عرفهم حتى تعرّفوا إليه. الدر المنثور ٤/ ٥٥٤.

(٣) في الأصل: «الإثبات»، وما أثبتناهُ في (ع).

قال: ﴿وَأَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ ٱلذِّئْبُ﴾ [يوسف: ١٣] فقالوا: أكله الذئب، وقال: ﴿إِلَّآ أَن يُحَاطَ بِكُمْ﴾ [يوسف: ٦٦] فأحيط بهم.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾؛ [يوسف: ٨١] لأنَّ الصُّواع استُخرِجَ من وعائه ولا شيء أدلُّ من هذا.

قال أحمد: إنْ كان في شرعهم أنَّ مجرَّدَ وجود الشيء بيد من يدّعي عليه بعد إنكاره يجعله سارقاً فالعلم على ظاهره إذنْ، وإنْ لم يكن كذلك فهذا لا يُوجد العلم بكونه سارقاً بل يُوجد ظناً بيّناً.

قال محمود: ومَنْ قرأ (سُرِّقَ)[1] فمعناه وما شهدنا إلا بمقدار علمنا، ﴿وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ﴾؛ أيّ: للأمر الخفي حافظين أَسَرَقَ حقيقةً أو دُسَّ عليه الصاعُ وهو لا يشعُر.

قال أحمد: تلتئم القراءتان على الوجه الذي ذكرته أنَّهم أضافوه إليه ظناً بظاهر الحال واحترزوا فقالوا ﴿وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَٰفِظِينَ﴾[يوسف: ٨١]، ولا تنتظم القراءتان على غير هذا التأويل.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا﴾؛ أيْ: هذا أمرٌ أردتموه، وإلا فمَن أدرى الملك أنَّ السارق يُؤخَذ بسرقته لولا فتواكم وتعليمكم.

قال أحمد: كأنَّ سائلاً قال: هم في الكرّة الأولى سولّت لهم أنفسهم أمراً، وفي الكرّة الثانية قضوا الأمر على هيئته ولا صنع لهم فيه، فما وجه قوله: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ﴾ [يوسف: ٨٣]؟ فجوابه: أنَّ التُّهَمة وقعت باعتمادهم أولاً، وأَخْذُ الملكِ السارقَ كان من دين يعقوب لا من دين غيره، ولذلك قال: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِى دِينِ ٱلْمَلِكِ﴾

(١) هي قراءة ابن عباس والضحاك وأبي رزين ورواها النحاس بسنده عن الكسائي. تفسير القرطبي ٩/ ٢٤٤، وفتح القدير للشوكاني ٤/ ٦١.

[يوسف: ٧٦] لينبِّه على وجه اتِّهام يعقوب، فعلم أنه إنما عظم ذلك لفتواهم وظن أنهم أفتوه بذلك، وكان قد سبق قوله: ﴿فَمَا جَزَٰٓؤُهُۥٓ إِن كُنتُمْ كَٰذِبِينَ * قَالُواْ جَزَٰٓؤُهُۥ مَن وُجِدَ فِى رَحْلِهِۦ﴾ [يوسف: ٧٤-٧٥]، فأفتوا ولم يشعروا أن المراد إلزامهم بما قالوا، واتهام من يتطرق إليه التُّهمة ولا حرج فيه لا سيما الوالد مع الولد.

ويحتمل أنَّ الذي سوّغ ذلك أنهم جعلوا مجرد وجود الصواع في رحله سرقةً من غير أن يثبت الحكم عليه بوجهٍ معلوم، وهذا لا يثبت به السرقة، فإنْ كان شرعهم كشرعنا فقولهم / غير محرّر، وفيه دليلٌ أنهم كانوا حرّاصاً على ثبوت سرقته يدلُّ عليه [١٠٣/ب] قولهم: ﴿إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُۥ مِن قَبْلُ﴾ [يوسف: ٧٧]، فقوله: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا﴾ [يوسف: ٨٣] واقع.

وإنْ كان شرعُهم يقتضي ذلك فالعمدة هو الجواب الأول.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿هَلْ عَلِمْتُم مَّا فَعَلْتُم﴾ [يوسف: ٨٩] لطفَ بهم؛ فقال: هلْ عَلِمْتُمْ قُبحَ فعلكم إذْ أنتم لا تعلمون ذلك حينئذٍ فلذلك أقدمتم، فهل علمتم الآن قُبْحَهُ؛ لأنَّ العلم بالقبح يدعو إلى الندم والتوبة، فأشفق عليهم، ولم يَلمْهم في مقام يتنفس فيه المكروب والموتور، وتلك أخلاق الأنبياء.

قال أحمد: وقوله: ﴿إِذْ أَنتُمْ جَٰهِلُونَ﴾ كالاعتذار عنهم، فإنَّ فعلَ القبيح على جهل أسهلُ من فعله على علم، وهم لو طلبوا عذراً لم يجدوه، كذلك قال موسى: ﴿فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الشعراء: ٢٠].

قال محمود: التثريب: اللوم و﴿ٱلْيَوْمَ﴾ ينتصب بـ﴿تَثْرِيبَ﴾، أو بالعامل في ﴿عَلَيْكُمُ﴾ من الاستقرار، أو بيغفروا، والمعنى: لا أثربكم اليوم الذي هو مظنة التثريب، فما ظنكم بما بعده.

قال أحمد: يتوجَّه هذا المعنى على الإعراب الأول ـ وهو الأصحُّ ـ لقولهم:

﴿قَالُواْ يَٰٓأَبَانَا ٱسۡتَغۡفِرۡ لَنَا ذُنُوبَنَآ﴾ [يوسف: ٩٧]، وقوله: ﴿سَوۡفَ أَسۡتَغۡفِرُ لَكُمۡ رَبِّيٓ﴾ [يوسف: ٩٨]، وفيه دليلٌ على أنهم كانوا بعدُ في علقة الذنب، ولو كان معلَّقاً بـ﴿يَغۡفِرُ﴾ لقطعوا بالغفران بإخبار الصديق، ويحتمل أن يقال: قطعوا بالمغفرة فيما يرجع إلى حقه دون حق أبيه.

قال محمود: [قوله تعالى]: ﴿ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ﴾ [يوسف: ١١٠] من النصر، فظنوا أنَّ أنفسهم قد كذَّبتهم حين حدَّثتهم أنهم ينصرون، أو انقطع رجاؤهم لقولهم: رجاء صادق وكاذب، والمعنى: أن تأميل النصر قد تطاول حتى استشعروا القنوط وتوهَّموا ألَّا نصر في الدنيا فجاء النصر من غير حساب.

قال أحمد: ولا يلزم أنْ يكون الله وعدَهُمْ النَّصر في الدنيا، بل ظنُّوه لا عن وحي.

[١٠٤/أ] **قال محمود:** وعن ابن عباس(١): ظنوا حين غُلبوا أنهم أُخلفوا ما وُعدوا به / من النصر، وكانوا بشراً، وتلا قوله: ﴿وَزُلۡزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصۡرُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢١٤] الآية، فإن صحَّ هذا فقد أراد بالظنِّ: الوسوسة، وأما الظنُّ الذي هو الترجيح فمعاذَ الله.

---

(١) رواه الطبري بسنده عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس، ثم قال: هذا تأويلٌ وقولٌ، غيرُه من التأويل أولى عندي بالصواب، وخلافه من القول أشبه بصفات الأنبياء، والرسل إن جاز أن يرتابوا بوعدِ الله إياهم ويشكوا في حقيقة خبره، مع معاينتهم من حجج الله وأدلته ما لا يعاينه المرسَل إليهم فيعذروا في ذلك، فإن المرسَلَ إليهم لأولى في ذلك منهم بالعذر. وذلك قول إن قاله قائلٌ لا يخفى أمره.
وقد ذُكِر هذا التأويل الذي ذكرناه أخيرًا عن ابن عباس لعائشة، فأنكرته أشد النُّكرة فيما ذُكر لنا.
حدثنا الحسن بن محمد، قال: حدثنا عثمان بن عمر، قال: حدثنا ابن جريج، عن ابن أبي مليكة، قال: قرأ ابن عباس: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ﴾[يوسف: ١١٠]، فقال: كانوا بشرًا، ضعفوا ويئسوا، قال ابن أبي مليكة: فذكرت ذلك لعروة، فقال: قالت عائشة: معاذ الله! ما حدَّث الله رسوله شيئًا قطُّ إلا علم أنه سيكون قبل أن يموت، ولكن لم يزل البلاء بالرسل حتى ظن الأنبياء أن من تبعهم قد كذَّبوهم. فكانت تقرؤها: «قَدْ كُذِّبُوا»، تثقِّلها. تفسير الطبري ١٦/ ٣٠٦.

قال محمود: وقيل: وظنَّ المُرسلُ إليهم أنَّ الرُّسلَ قد أُخْلِفوا.

قال أحمد: وهذا أحسن ينتظم القراءتين[1]؛ لأنَّ ظنَّ الأممِ كذبَ رسلهم، تكذيبٌ لهم، فيؤدِّي مؤدّى قراءة التشديد.

[تمت سورة يوسف عليه السلام]



(١) لم يتقدم ذكر القراءتين فقد أهمل المصنف في اختصاره ذلك، والعبارة المقصودة في المطبوع: «وقرئ: كُذّبوا، بالتشديد على: وظن الرسل أنهم قد كذبتهم قومهم فيما وعدوهم من العذاب والنصرة عليهم. وقرأ مجاهد: كذبوا، بالتخفيف، على البناء للفاعل، على: وظن الرسل أنهم قد كذّبوا فيما حدثوا به قومهم من النصرة، إمّا على تأويل ابن عباس، وإمّا على أنّ قومهم إذا لم يروا لموعدهم أثراً قالوا لهم: إنكم قد كذبتمونا فيكونون كاذبين عند قومهم. أو وظنّ المرسل إليهم أنّ الرسل قد كذبوا. ولو قرئ بهذا مشدّداً، لكان معناه، وظنّ الرسل أن قومهم كذبوهم في موعدهم». الكشاف ٢/ ٥١٠.

فهرس المحتويات

الموضوع | الصفحة